H. Un. 720 c

12

ОПЫТЪ

ИСТОРИЧЕСКАГО ОБЗОРА ГЛАВНЫХЪ СИСТЕМЪ

ФИЛОСОФІИ ИСТОРІИ.

№ Охр. Кат. 2204
том.

БИБЛІОТЕКА
Ивана Александровича
ВАХРОМѢЕВА.
Ярославль.
№ 2204.

Fg I/80/6402

ОПЫТЪ

ИСТОРИЧЕСКАГО ОБЗОРА ГЛАВНЫХЪ СИСТЕМЪ

ФИЛОСОФІИ ИСТОРІИ.

М. СТАСЮЛЕВИЧА.

Rebus ipsis dictantibus regna condita.

Pomponius.

Bayerische Staatsbibliothek München

БИБЛІОТЕКА
Ивана Александровича
ВАХРОМѢЕВА.
Ярославль.
№ 2204.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

ВЪ ТИПОГРАФІИ Ф. С. СУЩИНСКАГО.
На углу Могилевской и Канонерской улицъ, № 7/2.

1866.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Stasjulevič

БИБЛІОТЕКА
Ивана Александровича
ВАХРОМѢЕВА
ЯРОСЛАВЛЬ
№ 2904.

ОТЪ АВТОРА.

Философія исторіи стоитъ гораздо ближе ко всѣмъ самымъ практическимъ интерессамъ нашей ежедневной жизни, нежели какъ то можно предполагать, судя по отвлеченному характеру вопросовъ, которые составляютъ ея главную задачу, и той терминологіи, которую можно встрѣтить въ такихъ произведеніяхъ, какъ, напримѣръ, лекціи Гегеля. Мы пользуемся ежеминутно, не всегда впрочемъ отдавая себѣ въ томъ ясный отчетъ, и существенными основами, и результатами философіи исторіи, всякій разъ, когда хотимъ произнести свой судъ о значеніи того или другого совершившагося факта, о его вліяніи на судьбу народовъ; или когда, имѣя власть въ извѣстномъ кругу дѣятельности, думаемъ направлять общественныя силы къ той или другой цѣли, и такимъ образомъ представляемъ самихъ себя тѣми механиками, предъ которыми общество стоитъ, какъ локомотивъ, имѣющій подъ собою рельсы и устроенный по из-

вѣстнымъ непреложнымъ законамъ: стоитъ придавить, напримѣръ, такой-то рычагъ, и машина сдѣлаетъ соотвѣтствующее тому движеніе; приподнять клапанъ, машина остановится и т. д. Справедливы ли, или несправедливы такія воззрѣнія, выражаемыя практикою жизни, но во всякомъ случаѣ они свидѣтельствуютъ о томъ, что мы постоянно выходимъ изъ какого-то внутренняго убѣжденія, что человѣческое общество въ большихъ и въ малыхъ размѣрахъ есть нѣчто цѣлое, живое, одаренное извѣстными качествами и движущееся по извѣстнымъ законамъ. Утверждать же все это на научныхъ основаніяхъ составляетъ именно одну изъ главныхъ задачъ философіи исторіи; и мы, даже не будучи знакомы близко съ ея системами, всегда дѣйствуемъ однако какъ бы въ предположеніи, что за нами находится наука, которая уже доказала намъ, что дѣйствительно всякое общество есть одушевленное цѣлое, что кромѣ отдѣльныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ отдѣльными людьми, есть еще цѣли, которыя достигаются обществомъ людей. Даже и тѣ изъ насъ, которые отозвались бы о подобныхъ представленіяхъ, какъ о продуктѣ нашего воображенія, въ своихъ отдѣльныхъ взглядахъ, въ своихъ отдѣльныхъ поступкахъ, всегда измѣняютъ себѣ и выходятъ изъ такихъ отправленій, которыя подтверждаютъ въ ихъ дѣйствіяхъ то, что ими опровергается на словахъ. Между тѣмъ наши познанія о свойствахъ этого удивительнаго механизма, называемаго *человѣческимъ обществомъ*, на практикѣ такъ отрывочны и случайны, такъ шатки въ своихъ основаніяхъ, что въ управленіи обществомъ или въ нашихъ разсужденіяхъ о такомъ

управленіи мы часто можемъ очутиться въ положеніи человѣка, который не разъ видалъ локомотивъ, еще чаще пользовался имъ, и которому предложили бы вдругъ вступить на машину и начать маневрировать ею. Но при всей ограниченности нашихъ познаній по этому предмету, тѣмъ не менѣе эти познанія и въ своей ограниченности служатъ доказательствомъ возможности и необходимости историческаго изслѣдованія вопросовъ о механизмѣ исторіи человѣчества; и по той же причинѣ можно сказать, что философія исторіи не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что предварительно уже не занимало человѣческаго духа и рѣшалось болѣе или менѣе основательно, но всегда отрывочно и по отношенію къ извѣстному данному факту.

Впрочемъ то же самое можно замѣтить вообще о всѣхъ наукахъ: какъ бы ни было высоко ихъ настоящее развитіе, но начатки наукъ лежатъ въ самомъ духѣ человѣка, и научныя истины, хотя и въ грубой формѣ, встрѣчаются рано разсѣянными по жизни; такъ называемая «житейская опытность», или «поэтическая мудрость», какъ ее называетъ Вико, является всегда началомъ всѣхъ наукъ. Въ этомъ обстоятельствѣ заключается причина тѣсной связи науки съ жизнью; наука имѣетъ въ жизни свои отдаленные корни, хотя въ то же время нерѣдко вступаетъ въ полный разрывъ съ нею: измѣнчивость, чрезмѣрная подвижность, безпрерывныя противорѣчія житейской опытности— послѣдствія случайности ея выводовъ — вызвали человѣка давно къ открытію законовъ всего существующаго болѣе общихъ и менѣе измѣнчивыхъ, если нельзя дойти до все-

объемлющихъ и вѣчныхъ законовъ; и на этомъ пути, науки иногда подтверждали на болѣе широкихъ и разумныхъ основаніяхъ наблюденія житейской опытности, а иногда вступали съ ними въ противорѣчіе и опровергали ихъ. Съ этой точки зрѣнія, философія исторіи можетъ быть разсматриваема вмѣстѣ какъ одна изъ древнѣйшихъ наукъ, и въ то же время какъ самая молодая. Ея исторія древна, потому что человѣкъ давно уже созналъ необходимость подвести подъ общіе законы разнообразіе случайныхъ событій; и она весьма молода, ибо не далѣе какъ въ началѣ прошедшаго столѣтія была сдѣлана первая строгая попытка къ методическому рѣшенію подобной задачи, и только въ концѣ XVIII вѣка явилось новѣйшее имя этой науки на сочиненіи Гердера, вышедшемъ въ Ригѣ, 1784 года.

Въ своемъ опытѣ историческаго изложенія развитія идей философіи исторіи, мы были бы подавлены множествомъ матеріаловъ, если бы не ограничили своей задачи болѣе узкими предѣлами. Прослѣдить судьбу идей философіи исторіи во всѣхъ проявленіяхъ человѣческаго духа, начиная даже съ пословицъ, пѣсенъ, легендъ, и восходя такимъ образомъ до колоссальныхъ религіозныхъ и философскихъ системъ, поднимавшихъ и рѣшавшихъ по-своему важные вопросы о назначеніи жизни человѣчества, о періодичности ея развитія и т. д.—все это составляетъ задачу, которая далеко превысила бы наши силы. Вотъ, потому мы ограничились, въ своемъ историческомъ изложеніи философіи исторіи, только тѣми главными системами, которыя имѣли самое широкое и далекое вліяніе на судьбу исторической мысли въ ту или

другую эпоху, и въ то же время представляли между собою нѣкоторую связь, передавая свою задачу изъ рукъ одного поколѣнія въ руки другого.

Самая задача философіи исторіи, какъ мы замѣтили выше, была сознана гораздо прежде нежели явилось въ свѣтъ самое названіе науки; и даже Вико, котораго считаютъ отцомъ философіи исторіи, назвалъ свой знаменитый трудъ *«Новою наукою»*; вслѣдствіе того мы также въ своемъ историческомъ обзорѣ обращались и къ такимъ произведеніямъ, которыя, хотя и подъ другими заглавіями, но занимались рѣшеніемъ тѣхъ же задачъ; особенно важны въ этомъ отношеніи различныя «Теодицеи»—терминъ, который можно сказать предшествовалъ и во многихъ случаяхъ замѣнялъ новѣйшее названіе нашего предмета, какъ философіи исторіи. Впрочемъ, даже и въ наше время, Гегель, заключая свой курсъ по этому предмету, выразилъ ту мысль, что, собственно говоря, «сама всемірная исторіи есть истинная Теодицея, оправданіе божества въ исторіи» *).

Другія школы философіи исторіи выражаютъ, можетъ быть, иначе, но туже самую идею, или, лучше сказать, онѣ опредѣляютъ задачу философіи исторіи, обращая преимущественное вниманіе на другое дѣйствующее лице въ судьбахъ міра, а именно на человѣка, и потому дѣлаютъ изъ философіи исторіи «Антроподицею». Всѣ могутъ быть согласны однако въ одномъ, что человѣческіе порядки, какъ

*) Die Weltgeschichte ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. *Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Herausg. v. Ed. Gans. Berlin, 1848. 3-е изд. 547 стр.

выразился одинъ изъ древнихъ юристовъ, созидаются rebus dictantibus, подъ диктовку вещей, а слѣдовательно, внимательное изученіе этихъ «вещей» должно служить главнымъ путемъ къ познанію того, что устраивается подъ ихъ диктовку.

Болѣе близкое опредѣленіе задачи нашей науки и указаніе порядка, котораго мы намѣрены держаться въ развитіи избраннаго нами предмета, помѣщены въ послѣдующемъ за симъ введеніи къ нашему опыту.

М. С.

Трувилль, $^{17}/_{29}$ сентября 1865.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Отъ автора . V

Введеніе . 3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Теорія вѣчнаго историческаго круговращенія.

ГЛАВА I. Предшественники Вико 39

ГЛАВА II. Вико и его «Новая Наука» 52

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Теорія вѣчнаго историческаго прогресса.

ГЛАВА I. Древнѣйшій ея періодъ 151

ГЛАВА II. Физіологическая школа 162

ГЛАВА III. Метафизическая школа:

§ 1. Ея двоякое направленіе 254

§ 2. Сенсуалисты 257

§ 3. Идеалисты 308

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Отъ автора . . . V

Введеніе . . . 3

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Теорія вѣчнаго историческаго круговращенія.

ГЛАВА I. Предшественники Вико . . . 39

ГЛАВА II. Вико и его «Новая Наука» . . . 59

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Теорія вѣчнаго историческаго прогресса.

ГЛАВА I. Древнѣйшій ея періодъ . . . 151

ГЛАВА II. Физіократическая школа . . . 162

ГЛАВА III. Метафизическая школа:

§ 1. Ея двоякое направленіе . . . 254

§ 2. Сенсуалисты . . . 257

§ 3. Идеалисты . . . 308

ВВЕДЕНІЕ.

Малебраншъ, во время утреннихъ прогулокъ, имѣлъ обычай заходить иногда къ своему другу Дагессо, тогда еще молодому человѣку, который въ послѣдствіи сдѣлался извѣстнымъ административнымъ дѣятелемъ Франціи прошедшаго столѣтія, въ званіи канцлера. Философъ засталъ однажды юношу за чтеніемъ Ѳукидида, и, не скрывая своего неудовольствія, обратился къ нему съ упреками за то, что онъ теряетъ свое время на чтеніе описаній случайныхъ событій, которыя могли бы случиться и не случиться, вмѣсто того, чтобы предаться размышленіямъ вообще о судьбахъ человѣка на землѣ и о его послѣднемъ назначеніи.

Въ этомъ упрекѣ Малебранша скрывается самое первое и простое опредѣленіе философіи исторіи, разсматриваемой въ ея противоположности съ фактическою исторіею. Конечно нельзя остановиться на такомъ опредѣленіи, какъ нельзя съ другой стороны допустить того, чтобы кто нибудь могъ приступать прямо къ размышленіямъ объ общихъ судьбахъ человѣчества и его послѣднемъ назначеніи, не изучивъ глу-

боко совершившихся фактовъ; но, дѣйствительно, совершившійся фактъ очень часто является случайностью, или бываетъ объясняемъ съ такимъ трудомъ и съ такими противорѣчіями, что мы выигрываемъ не много, думая выводить его изъ области случая; а потому всегда останется необходимою наука, которая взяла бы на себя рѣшить, во-первыхъ, вопросъ: *существуютъ ли положительные и неизмѣнные законы историческаго развитія человѣческихъ обществъ?* и, если существуютъ, то, во-вторыхъ: *каковы эти законы?*

Но прежде нежели совершится какой нибудь историческій фактъ, онъ испытываетъ на себѣ два процесса: исторію, такъ сказать, дѣлаетъ не только жизнь и дѣятельность людей, но и мыслящая способность писателя, который приводитъ въ сознаніе совершившееся и облекаетъ его въ форму мысли и слова. Такъ называемая достопримѣчательность факта лежитъ не только въ немъ самомъ, а еще болѣе въ томъ, что онъ успѣлъ сдѣлаться предметомъ человѣческаго познанія, что онъ, такъ сказать, прошелъ чрезъ голову мыслившаго человѣка, и въ ея способности познавать нашелъ себѣ новое и вѣчное существованіе. Какое значеніе имѣла бы осада Трои, еслибы она осталась безъ такого великаго историка-поэта, какимъ былъ Гомеръ? Мы могли бы найти и безъ Гомера, въ какой нибудь хроникѣ, годъ троянскаго похода, имена участвовавшихъ лицъ, число убитыхъ, и т. п.; но безъ Гомера осада Трои лишилась бы своего внутренняго

содержанія и жизни; такъ что въ исторіи Гомеръ сдѣлалъ даже больше для историческаго существованія самаго факта, чѣмъ тѣ, которые проливали свою кровь и совершали геройскіе подвиги. Такимъ образомъ, самъ историкъ является какъ бы однимъ изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ исторіи и творитъ наравнѣ, если не болѣе тѣхъ, которые своею жизнью и дѣятельностью доставляли факту его первичное существованіе.

Съ этой точки зрѣнія, философія исторіи можетъ быть разсматриваема какъ продуктъ извѣстной силы нашего разума, которая одарена способностью овладѣвать фактомъ во всей его цѣлости и законченности. Возьмемъ примѣръ изъ другой области и посмотримъ, какъ въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ разумъ человѣка. Положимъ, что кто нибудь былъ внезапно поставленъ въ какую нибудь мѣстность. Случай можетъ сдѣлать то, что такой человѣкъ увидитъ предъ собою рядъ высокихъ домовъ, и улица для него есть нѣчто цѣлое. Съ перваго возвышенія, онъ замѣтитъ, что эта улица только часть города; съ сосѣдней горы, самъ городъ представится небольшою точкою на плоскости, замыкаемой отвсюду горизонтомъ. Тутъ предѣлъ нашему непосредственному наблюденію глазомъ; но наше познаніе имѣетъ для себя средства идти далѣе кругозора и сознать видимую земную плоскость частью громадной земной возвышенности, и такъ далѣе до представленія земного Шара, какъ извѣстнаго тѣла среди

другихъ небесныхъ тѣлъ, вмѣстѣ съ которыми земля составляетъ цѣлую систему. И такъ, начиная съ улицы, въ которой мы родились, мы доходимъ до сознанія вселенной. Никто не видалъ земного Шара такимъ, каковъ онъ есть въ дѣйствительности, и тѣмъ не менѣе мы говоримъ о земномъ Шарѣ съ такимъ же внутреннимъ убѣжденіемъ въ реальности своего познанія, съ какимъ смотримъ на лежащее предъ нами яблоко. Въ историческомъ познаніи случается нѣчто подобное. Нѣтъ человѣка, предъ глазами котораго прошла бы вся судьба человѣчества, какъ нѣтъ человѣка, который своими глазами могъ бы видѣть земной Шаръ во всемъ его объемѣ; а между тѣмъ мы дошли до сознанія, что одинъ и тотъ же фактъ въ минуту своего происхожденія и потомъ съ точки зрѣнія цѣлаго столѣтія представляется намъ съ различнымъ характеромъ. Мы сознаемъ каждую мѣстность частицею земного Шара, и движеніе земного Шара примыкаемъ къ общему движенію небесныхъ тѣлъ; мы думаемъ, что рѣка, протекающая подъ нашими окнами есть результатъ наклонности цѣлой страны, что вѣтеръ, пролетающій надъ нашею крышею, порождается отъ такихъ переворотовъ, которые совершились вдали отъ насъ, и только въ силу цѣлости земного Шара мы также почувствовали на себѣ новое теченіе воздуха. Конечно, могло быть время и дѣйствительно было, когда метеорологическія познанія людей ограничивались представленіемъ какого нибудь

чудовища, изъ пасти котораго вытекала родная рѣка, или сѣдого старца съ мѣхами, откуда онъ выпускалъ тотъ или другой вѣтеръ. Исторія могла также имѣть для себя подобные же періоды въ своемъ развитіи, и только мало по малу человѣкъ дошелъ до сознанія, что перевороты въ его тѣсномъ кругу совершаются въ силу огромныхъ переворотовъ, обнимающихъ собою цѣлую страну или даже цѣлое человѣчество; что есть какая-то связь между отрывочными явленіями, что, однимъ словомъ, всѣ мѣстныя событія того или другого общества суть звѣнья одной исторіи одного огромнаго существа, называемаго человѣчествомъ. Формы, въ которыхъ человѣкъ выразилъ такое сознаніе, поднявшись отъ фактовъ обыденной жизни до высоты вѣковъ и представленія человѣчества, какъ чего-то цѣлаго, находятъ свое осуществленіе въ *философіи исторіи.* Какъ умъ человѣка дошелъ до такихъ формъ, въ которыхъ онъ отпечатлѣлъ свои воззрѣнія на прошедшее съ высоты вѣковъ, и подъ какіе общіе законы подвелъ отдѣльные факты обыденной и частной жизни человѣческихъ обществъ — вотъ, тѣ вопросы, которые составятъ содержаніе нашего труда. Въ своемъ опытѣ, какъ замѣчено нами выше, мы ограничимся одними крупными явленіями философіи исторіи, которые производили эпоху и имѣли вліяніе на судьбу исторической мысли. Но для того намъ необходимо предварительно условиться въ томъ, что̀ мы будемъ разумѣть подъ историческимъ

познанiемъ вообще, что̀ составляетъ его органъ, какiе законы признаются главнѣйшими законами этого органа, и наконецъ, мы постараемся распредѣлить по классамъ тѣ великiя всемiрныя системы, въ которыхъ выражалась до сихъ поръ цѣлость историческаго познанiя.

Вопросъ о томъ, что должно составить содержанiе исторiи, предметъ историческаго познанiя, при всей своей краткости остается однимъ изъ самыхъ обширныхъ вопросовъ. Какiя познанiя заслуживаютъ названiя историческихъ? Что̀ нужно знать, чтобы быть историкомъ, а главное, какъ нужно знать? Однимъ словомъ, что̀ такое исторiя? Рѣшенiемъ этого вопроса начинается послѣднiй учебникъ, и изслѣдованiемъ его не пренебрегали замѣчательнѣйшiе умы и опытнѣйшiе ученые, какъ напримѣръ Гизо. Въ своей 11-й лекцiи „Исторiи цивилизацiи во Францiи“, онъ помѣстилъ обстоятельный отвѣтъ на вышепредложенные вопросы:

„Всякая эпоха, говорилъ Гизо, всякое историческое содержанiе, если позволите такъ выразиться, могутъ быть разсматриваемы съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнiя и налагаютъ на историка троякую обязанность“.

И такъ, наше познанiе можетъ быть возвышено до степени историческаго при выполненiи *трехъ* условiй; на историкѣ лежатъ *три* обязанности, если онъ желаетъ быть вполнѣ достойнымъ своего имени. Въ

чемъ же состоятъ эти три великія условія историческаго, эти три обязанности историка?

Вотъ первыя двѣ изъ нихъ:

1. Историкъ долженъ собрать факты, поставить ихъ въ настоящемъ свѣтѣ, преслѣдуя при этомъ одну только точность собранія и истинность окраски. Гдѣ нѣтъ точныхъ фактовъ, гдѣ факты утратили безвозвратно свой колоритъ, тамъ нѣтъ исторіи; кто не собралъ всѣхъ фактовъ, кто не успѣлъ возвратить имъ ихъ настоящаго цвѣта, тотъ не историкъ. Но есть и другая обязанность у историка.

2. Когда факты собраны, поставлены каждый на своемъ мѣстѣ, тогда предстоитъ постигнуть ихъ взаимную связь, причины, вызывавшія тѣ явленія, которыя составляютъ жизнь общества, и которыя заставляютъ его идти извѣстными путями, къ извѣстнымъ цѣлямъ.

Но вотъ собственныя слова Гизо:

„Событіе въ собственномъ смыслѣ, внѣшнія явленія, видимыя, осязаемыя, составляютъ тѣло исторіи; это — члены, кости, мускулы, органы, вещественныя элементы былого; ихъ знаніе и ихъ описаніе составляютъ то, что можно бы назвать исторической анатоміею. Но для исторіи общества, какъ и для недѣлимаго, анатомія не составляетъ всей науки. Факты не только существуютъ, но они касаются одинъ другого, слѣдуютъ другъ за другомъ и порождаютъ другъ друга въ слѣдствіе извѣстныхъ силъ, которыя дѣй-

ствуютъ подъ вліяніемъ извѣстныхъ законовъ. Однимъ словомъ, общество и недѣлимое имѣютъ свой механизмъ, свою жизнь. Изученіе такого механизма составляетъ опять отдѣльную науку, науку о скрытыхъ законахъ, которые управляютъ ходомъ событій. Это — физіологія исторіи.“

Итакъ, быть анатомомъ, физіологомъ — вотъ два первыя условія, выполненіе которыхъ составляетъ обязанность историка.

Но это далеко еще не все.

„Ни историческая анатомія, ни физіологія, продолжаетъ Гизо, не составляютъ исторіи полной, истинной. Положимъ, вы перечислили событія, вы даже поняли, по какимъ общимъ и внутреннимъ законамъ они произошли. Но знаете-ли вы ихъ наружную и живую физіономію? Представляются-ли они вашимъ глазамъ въ опредѣленныхъ и одушевленныхъ чертахъ? Присутствуете-ли вы при самомъ зрѣлищѣ судебъ и дѣятельности человѣческой? Однако, все это необходимо нужно, ибо событія, которыя умерли, были нѣкогда живыми; прошедшее было настоящимъ; если они опять не возстанутъ для васъ, вы ихъ не знаете; вы не знаете исторіи. Анатомъ и физіологъ, работая каждый въ своемъ углу анатомическаго театра, могли-ли бы они догадаться о живомъ существованіи человѣка, если бы они никогда не видали его живымъ?“

Вотъ, въ чемъ состоитъ третья обязанность историка, какъ ее представляетъ себѣ Гизо; историкъ

долженъ — позволимъ себѣ библейское выраженіе — вдохнуть въ прошедшее дыханіе жизни. Первыя два требованія, названныя у Гизо историческою анатоміею и физіологіею, составляютъ предметъ исторической критики; третье и послѣднее должно быть названо историческимъ искусствомъ.

На этомъ останавливается Гизо; но едва-ли должно на этомъ остановиться? Онъ довелъ своего историка только до половины дороги. Положимъ, историкъ удовлетворилъ всѣмъ требованіямъ, выставляемымъ у Гизо: онъ разобралъ критически факты въ ихъ причинной связи, и даже, не довольствуясь этимъ, воскресилъ событія предъ нашими глазами. Работа анатома, физіолога и художника совершенно окончена, и прошедшее ожило, какъ нѣкогда оно дѣйствительно жило: благодаря ту тройную работу, мы сдѣлались современниками прошедшихъ вѣковъ, и знаемъ прошедшее, какъ могли его знать тѣ, которые его пережили собственною жизнью. Но всего этого еще очень мало, и наше познаніе прошедшаго крайне ограниченно, если оно не превышаетъ знанія современниковъ: историку именно предстоитъ послѣдняя и, сознаемся, самая опасная работа, возвыситься надъ точкою зрѣнія современниковъ, и быть не только анатомомъ, физіологомъ и художникомъ, но вмѣстѣ и *философомъ исторіи*. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, исторія является, такъ сказать, продуктомъ человѣческаго разума. Мы не хотимъ этимъ выразить, что самъ нашъ разумъ дѣлается источ-

никомъ исторіи, творитъ факты, которые на дѣлѣ не существовали; но, безъ участія разума, совершившіеся факты не могли бы составить изъ себя исторіи. При такой связи историческаго творчества съ дѣятельностью разума, очевидно, развитіе и усовершенствованіе всего историческаго тѣсно связано съ законами развитія разума. Только сквозь эту призму мы можемъ достигать полноты историческаго познанія, и законы разума, его логика, составляютъ послѣднюю форму, въ которую отливается историческій матеріалъ. Потому всякій успѣхъ въ наукѣ философіи сильнѣе всего дѣйствовалъ на историческія убѣжденія той или другой эпохи, на ея способы и средства къ оцѣнкѣ и воспріятію прошедшаго. Такъ что исторія прошедшаго, какъ она понимается въ данную эпоху, есть всегда самое лучшее мѣрило философскаго образованія той эпохи, и по той же причинѣ прогрессъ въ чистой философіи, какъ наукѣ о законахъ развитія разума, производилъ соотвѣтствующее преобразованіе въ историческихъ взглядахъ. На этомъ явленіи основана возможность исторіи *философіи исторіи*, и съ другой стороны невозможность такой философіи исторіи, которая была бы пригодна для всѣхъ временъ и народовъ, ибо невозможно такое нормальное развитіе разума, которое не допускало бы никакого дальнѣйшаго прогресса. Такимъ образомъ, для философіи исторіи, какъ и для чистой философіи, возможно только историко-критическое существованіе, но не догматическое: возмо-

жно излагать и анализировать способы воззрѣнія нашего разума въ различныя эпохи его развитія, но нельзя остановиться ни на одной точкѣ, какъ на догматѣ ученія. Можетъ явиться и въ наше время, какъ то бывало въ прежнія времена, высокій геній, который возведетъ до общихъ началъ существующее на практикѣ врознь: и на это время, намъ, современникамъ, новое ученіе представится догматомъ, составитъ школу, но въ послѣдствіи его постигнетъ общая судьба: это ученіе, какъ и предъидущія, образуетъ только ступень въ историко-критическомъ изложеніи философіи или философіи исторіи. Въ подтвержденіе вышесказаннаго сошлемся на происхожденіе первой и ясной формы философіи исторіи въ началѣ XVIII столѣтія. Это происхожденіе не было дѣломъ случая, и явилось какъ слѣдствіе весьма опредѣленной причины. Въ XVII столѣтіи произошла одна изъ самыхъ замѣчательныхъ революцій въ области чистаго мышленія, въ области философіи. Мы не думаемъ утверждать, что до того времени философіи исторіи не существовало: но до XVII столѣтія, для философіи исторіи не доставало научнаго начала, именно потому, что было невозможно относить къ разуму причины прогресса. Пока эти причины искались внѣ разума, выше или ниже его, пока идеи разума принадлежали не ему самому, философія исторіи приводилась къ теологіи или граничила съ поэзіею, какъ-то было въ средніе вѣка и въ древнемъ мірѣ.

Декартъ, въ XVII столѣтіи, произвелъ рѣшительный переворотъ, открывъ въ разумѣ источникъ и причину всякого прогресса; опираясь на разумъ, онъ думалъ доказать и свое собственное существованіе, и существованіе всего, что выше и ниже человѣка. Его ученіе не могло остаться безъ послѣдствій для философіи исторіи, и дѣйствительно, едва былъ сдѣланъ имъ проломъ въ области человѣческаго мышленія вообще, какъ вслѣдъ за тѣмъ явилась первая полная система философіи исторіи съ своимъ творцемъ Жанъ-Батистомъ Вико. Безъ такого признанія высокой и самостоятельной роли разума въ человѣческихъ дѣяніяхъ невозможна была философія исторіи, какъ изслѣдованіе ея законовъ въ законахъ нашего разума.

Такимъ образомъ, допустивъ однажды, что существенную часть своего содержанія исторія получаетъ отъ разума, что даже исторія человѣчества въ извѣстномъ смыслѣ есть ни что иное, какъ исторія этого разума, намъ не трудно будетъ указать въ общихъ чертахъ тотъ путь, которому слѣдовали къ уразумѣнію законовъ историческаго развитія человѣческихъ обществъ: во всякомъ случаѣ, этотъ путь не можетъ лежать внѣ законовъ развитія чистаго разума, разсматриваемаго въ своемъ абстрактѣ, какъ голая сила.

Никто не изобразилъ такъ наглядно и вмѣстѣ картинно процесса высшаго мышленія, какъ Аристотель. По его словамъ, мысли человѣка, рождаясь подъ вліяніемъ на нихъ тысячи разнообразныхъ внѣшнихъ пред-

метовъ, представляютъ собою армію, обращенную въ бѣгство непріятелемъ; внезапно останавливается одинъ воинъ, за нимъ другой, третій, и армія снова приходитъ въ порядокъ, чтобы дать отпоръ тѣснившему ее непріятелю. Этотъ первый остановившійся воинъ и есть нашъ разумъ; безъ него всѣ наши опытныя познанія растекались бы во всѣ стороны, какъ весенняя вода, ищущая своихъ береговъ; берега же, которые, подобно плотинѣ, сдерживаютъ наши опытныя познанія, и дѣлаютъ ихъ такимъ образомъ добычею разума, называются его *идеями*. Самая крайняя идея, обнимающая собою все существующее, есть *идея бытія*, которая дѣлаетъ возможными всѣ остальныя идеи.

Получивъ этимъ путемъ множество разнообразныхъ идей, человѣческій разумъ начинаетъ съизнова свою работу: ему необходимо привести ихъ въ порядокъ, какъ нужно было остановиться на томъ или другомъ чувственномъ воспріятія, чтобы привести разнообразныя впечатлѣнія внѣшняго міра къ одной идеѣ. Такой порядокъ въ идеяхъ называется извѣстною *системою* разума; система такимъ образомъ составляетъ второй и заключительный продуктъ нашего разума. Всякая новая идея, всякое болѣе точное опредѣленіе въ прежнихъ идеяхъ влечетъ за собою измѣненіе цѣлой системы и замѣненіе ея новою системою. На этомъ основана такъ называемая теорія человѣческихъ заблужденій. На этомъ же основаніи полагаютъ, что наши чувственныя воспріятія и вытекающія изъ нихъ опредѣ-

ленія воли сами по себѣ не могутъ быть ни истинны, ни ложны; глазъ можетъ видѣть такъ, какъ только то ему возможно при условіяхъ, въ которыя поставленъ органъ зрѣнія. Заблужденія принадлежатъ разуму и въ то же время часто служатъ главнымъ основаніемъ его прогресса; причина заблужденій лежитъ въ безконечномъ разстояніи между ограниченностью, мелочью ежедневныхъ задачъ разума и безпредѣльностью его послѣдней задачи постигнуть истину во всемъ ея объемѣ. Такъ изображена теорія заблужденій у Канта, который выражаетъ ее въ формѣ противоположности вообще конечнаго и безконечнаго, божескаго и человѣческаго.

Вышеупомянутый процессъ измѣненія въ идеяхъ, влекущаго за собою измѣненіе и самыхъ системъ, или теорія заблужденій, есть конечно самый любопытный вопросъ философіи, и на него обращали вниманіе лучшіе умы всѣхъ вѣковъ и народовъ. При всей своей видимой отвлеченности, этотъ вопросъ тревожитъ насъ во всѣхъ мелочахъ жизни, и весь драматизмъ исторіи основанъ главнымъ образомъ на немъ: сколько мучительныхъ періодовъ переживаетъ и отдѣльный человѣкъ, и цѣлыя общества, въ эпоху преобразованія идей и системъ! сколько ошибокъ, сколько невѣрныхъ шаговъ, сколько ложныхъ притязаній дѣлаются и старою и новою системой, прежде нежели придетъ къ концу ихъ однажды зародившійся споръ!

Ближайшее разсмотрѣніе вопроса, какъ совершается въ чистомъ разумѣ измѣненіе въ идеяхъ и системахъ,

покажетъ намъ, на сколько тѣ притязанія могутъ быть справедливы, и на чемъ основывается главнымъ образомъ споръ стараго съ новымъ, обусловливающій всякое движеніе въ исторической жизни человѣческихъ обществъ.

Никто, какому бы мнѣнію онъ ни принадлежалъ въ эту минуту, не станетъ оспаривать возможности, ни для себя лично, ни для цѣлаго общества, встрѣтиться съ новыми предметами, или отъ тѣхъ же предметовъ получить новыя впечатлѣнія. Допустивъ же разъ такую простую возможность, мы должны будемъ допустить и возможность измѣненія въ нашихъ чувственныхъ воспріятіяхъ, нашихъ идеяхъ и системахъ. И такъ, появленіе новой идеи, дѣйствительное появленіе, вызванное реальною потребностью, а не игрою фантазіи, составляетъ самое первое и вмѣстѣ самое естественное, самое простое условіе и законъ измѣненія нашихъ идей и системъ. Но это еще не всё.

Второе условіе, второй законъ развитія разума и прочнаго его прогресса, менѣе доступенъ съ перваго взгляда и менѣе потому обращаетъ на себя вниманіе, хотя это второе условіе не менѣе настоятельно, какъ и первое. Мало того, чтобы новая идея заявила о своемъ существованіи; необходимо, чтобы она развилась до *прямой* противоположности съ предшествовавшею ей идеею. Въ формальныхъ наукахъ, какъ напримѣръ въ математикѣ, это второе условіе можетъ быть выражено точно также просто, какъ и первое: всякая но-

вая единица самымъ яснымъ и неоспоримымъ образомъ измѣняетъ прежнюю математическую формулу и влечетъ одинаковыя послѣдствія во всѣхъ дальнѣйшихъ вычисленіяхъ. Чтобы перейти отъ 1 къ 2, мы имѣемъ только одну дорогу, и всѣ, безъ различія во мнѣніяхъ, скажутъ: $1+1=2$. Точно также въ умственномъ и въ нравственномъ порядкѣ вещей необходимо для полученія новой суммы, чтобы новая идея достигла самостоятельнаго значенія, какъ новая единица, и могла бы стать въ полную противоположность съ прежнею единицею. Для болѣе яснаго уразумѣнія этого второго закона развитія идей чистаго разума, лучше всего обратиться къ примѣрамъ обыденной жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго общества. Въ обыденной жизни, прогрессъ идей совершается въ формѣ спора, борьбы мнѣній и т. п. Чѣмъ болѣе развиты противники, тѣмъ споръ ихъ спокойнѣе, проще, и съ каждымъ новымъ оборотомъ мысли для свидѣтеля становится ясно, какъ изъ борьбы мнѣній рождается истина, такъ сказать, безъ болѣзни и агоніи: наконецъ, старое какъ будто само радо уступить мѣсто новому, и новое овладѣваетъ полемъ битвы безъ дикаго торжества, безъ самозабвенія. Тоже самое мы видимъ при зрѣлищѣ правильно развивающагося общества: старое борется съ новымъ, но каждое сознаетъ взаимно свое значеніе, и побѣдитель можетъ гордиться своимъ торжествомъ столько же, сколько побѣжденный—своимъ пораженіемъ. Другую картину представляютъ

отдѣльные люди и цѣлыя общества, въ которыхъ ни старыя, ни новыя идеи не перешли въ полное убѣжденіе, или, какъ мы выразились выше, не достигли прямой противоположности: ихъ споръ и борьба не представляютъ ни начала, ни конца; люди мучатся, убѣждая другъ друга въ томъ, въ чемъ никто самъ не убѣжденъ глубоко; слабость разумныхъ доводовъ подкрѣпляется озлобленіемъ чувства, но споръ остается безплоднымъ, и обѣ стороны считаютъ себя побѣдителями: вѣрный признакъ того, что люди не дошли до прямой противоположности въ своихъ идеяхъ, и при всемъ своемъ ожесточеніи они не подвинутся ни на шагъ впередъ. Исторія указываетъ намъ часто примѣры такого печальнаго состоянія обществъ: обѣ стороны дѣйствуютъ, какъ во снѣ; противникъ представляется чѣмъ-то въ родѣ кошемара, и никто не чувствуетъ возможности ни побѣдить, ни быть побѣжденнымъ.

Мы указали на два самыя существенныя условія, при которыхъ совершается переворотъ въ идеяхъ. Но есть еще третье условіе, которое можно весьма удобно наблюдать въ борьбѣ идей религіозныхъ, политическихъ, національныхъ, даже научныхъ, артистическихъ и т. п. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, для полнаго торжества новой идеи, какъ мы то видимъ безпрестанно, недостаточно одного простого ея появленія и прямого противорѣчія съ господствовавшею идеею: ни очевидность чувства, ни доводы разума

не въ состояніи разъяснить дѣла, и противники долгое время съ ожесточеніемъ пятнаютъ другъ друга названіями еретиковъ, революціонеровъ, людей безъ таланта, невѣждъ, людей безъ вкуса и т. д. Остановимся на величайшемъ событіи въ исторіи, на идеи, которая давно уже окончательно восторжествовала — мы говоримъ о судьбѣ христіанской идеи при первомъ ея выступленіи противъ старой идеи язычества. Неужели человѣческому смыслу той эпохи чего нибудь недоставало, чтобы понять все величіе христіанской идеи, которое такъ понятно теперь намъ? Не забудемъ при этомъ, что въ ту эпоху христіанская идея явилась во всей своей чистотѣ и простотѣ, и тѣмъ не менѣе она была встрѣчена съ величайшею враждою. Безъ сомнѣнія, въ томъ обществѣ было много людей, которые вооружились противъ христіанъ по одной причинѣ съ дѣлателями истукановъ въ Эфесѣ: многіе должны были пострадать въ своихъ матеріальныхъ интересахъ вмѣстѣ съ принятіемъ христіанства. Но такіе враги не были бы опасны для христіанства: въ числѣ противниковъ христіанства были не одни погибшіе люди, но также и такіе, умъ и сердце которыхъ могутъ служить украшеніемъ всякаго общества. Это были искренніе враги, враги по убѣжденію, и вмѣстѣ люди несомнѣннаго таланта, высокаго образованія — какъ напримѣръ самъ ап. Павелъ до своего обращенія — люди, которые, повидимому, могли бы понять то, что теперь понятно самому простому смыслу. Какъ объяснить себѣ это

явленіе, столь часто повторяющееся въ исторіи многихъ переворотовъ? Очевидно, что для торжества какой нибудь идеи недостаточно первыхъ двухъ вышеуказанныхъ условій, что должно быть еще одно условіе, которому должны подчиняться всѣ идеи во время своего развитія. Это третье условіе не такъ легко поддается точному опредѣленію; оно неуловимо, неосязательно: его называютъ сантиментальнымъ, поэтическимъ, даже мистическимъ настроеніемъ общества. Въ самыхъ ничтожныхъ случаяхъ жизни и доступныхъ для наблюденія каждаго, мы видимъ постоянно, что, для измѣненія въ обществѣ понятій о чести, о приличіи и т. п., необходимо, чтобы въ немъ измѣнилось прежнее его настроеніе; безъ того, оно найдетъ болѣе удобнымъ для себя самыя дикія идеи, лишь бы онѣ гармонивали съ его общимъ настроеніемъ. Двѣсти лѣтъ сряду мы слѣдимъ въ литературѣ среднихъ вѣковъ за насмѣшками надъ идеями рыцарства, но оно продолжаетъ благополучно существовать, и нельзя даже думать, чтобы Донъ-Кихотъ убилъ ихъ окончательно.

То, что мы говорили до сихъ поръ о развитіи идей въ чистомъ разумѣ, можетъ быть примѣнено къ общественному разуму, представителемъ котораго служитъ человѣческое общество, называемое превосходно на языкѣ нашего простолюдина *міромъ*. Самое существованіе того или другого человѣческаго общества есть само по себѣ свидѣтельство о существованіи извѣст-

ной идеи, которая служитъ вмѣстѣ и цѣлью. Каждое общество потому имѣетъ непремѣнно въ своемъ основанiи какую-нибудь идею, и въ то же время на своей поверхности представляетъ опредѣленную, замкнутую систему. Это явленiе всего проще наблюдается въ эпоху борьбы двухъ обществъ; война двухъ народностей есть въ то же самое время борьба какихъ нибудь двухъ системъ. Чѣмъ правильнѣе идея общества, чѣмъ его система полнѣе и ёмче, тѣмъ болѣе прочна и разумна его жизнь. Самые законы зарожденiя общества, какъ извѣстной идеи, и дальнѣйшаго его развитiя въ формѣ опредѣленной системы, должны оставаться неизмѣнными и повторить въ себѣ вышесказанное нами о развитiи идей и системъ чистаго разума.

Обобщенiе внѣшнихъ впечатлѣнiй создаетъ первую идею общества; люди, поставленные въ одинаковыя условiя выгодъ и невыгодъ, соединяютъ свои силы для одной цѣли и кладутъ въ основанiе всей общественной жизни одну общую всѣмъ идею. Дальнѣйшее очищенiе идей, обогащенiе ими, усовершенствованiе системы, составляютъ дальнѣйшую картину общественной жизни; затемнѣнiе идей, сбивчивость ихъ, неопредѣленность, разслабленiе системы называется паденiемъ, смертью общества. Всякiй шагъ въ общественной жизни, переходъ отъ старой идеи къ новой, отъ прежней системы къ послѣдующей, подчиняются тѣмъ же условiямъ, какъ и въ чистомъ ра-

зумѣ: теорія заблужденій чистаго разума остается вѣрною и для теоріи общественныхъ заблужденій, потому что всякое общество есть ни что иное, какъ извѣстная идея и извѣстная система. Различіе въ этомъ случаѣ состоитъ только въ томъ, что самый актъ физическаго рожденія человѣка ставитъ его въ необходимость сдѣлаться членомъ готовой системы, т. е. готоваго семейства или общества, въ созданіи котораго онъ не участвовалъ. Но воспитаніе, привычка, примѣръ, такъ сказать, рождаютъ вторично человѣка и тѣсно связываютъ новаго члена съ своимъ бытомъ, и онъ кончаетъ обыкновенно тѣмъ, что признаетъ чужую волю своею волею. Въ самомъ дѣлѣ, никто изъ насъ не считаетъ неудобствомъ того, что онъ не долженъ снова изобрѣтать азбуки, и остается довольнымъ прежнимъ изобрѣтеніемъ, какъ своимъ собственнымъ; даже видитъ въ этомъ обстоятельствѣ большую выгоду для сообщенія съ своимъ обществомъ и для связи съ нимъ. Одна кровная связь людей была бы недостаточна сама по себѣ, если бы она несопровождалась общеніемъ идей, нравовъ, интерессовъ и т. д. Но общество, какъ и отдѣльный человѣкъ, не можетъ перенести въ себѣ противорѣчія идей. Потому-то въ обществѣ, будетъ ли то небольшое семейство, или цѣлая община, какъ скоро является новая идея, новая система, борьба дѣлается неизбѣжною. Мы видѣли выше, при какихъ условіяхъ смѣняются идеи и системы въ чистомъ разумѣ; тѣмъ же путемъ и при

тѣхъ же условіяхъ смѣняютъ другъ друга цѣлыя общества, разсматриваемыя, какъ извѣстныя системы. Для того чтобы одно общество пало и утвердилось другое, нужно также чтобы это послѣднее могло стать въ прямую противоположность съ первымъ, чтобы оно было дѣйствительною системой, обнимающей всѣ вопросы жизни, и чтобы наконецъ поэтическое настроеніе времени объявило себя въ пользу новой системы. Возьмемъ примѣръ изъ жизни искусства: въ какую нибудь данную эпоху существуетъ извѣстная система архитектуры; всѣ дома строятся окошками на дворъ и выводятся глухими стѣнами на наружу, какъ то и было въ средніе вѣка и на Востокѣ. Дѣйствительныя причины, вызвавшія такую архитектуру, могутъ пройти, но не такъ скоро произойдетъ перемѣна въ архитектурныхъ вкусахъ.

Но такой взглядъ на полное тожество законовъ развитія чистаго разума и общественнаго разума нашелъ себѣ, какъ мы увидимъ ниже, сильнаго противника въ томъ же самомъ Декартѣ, который придалъ такое огромное значеніе человѣческому разуму. Въ своемъ „Разсужденіи о методѣ“, онъ положительно отвергаетъ тожество въ законахъ развитія чистаго разума и общества; онъ допускаетъ, правда, что чистый разумъ управляетъ нами по законамъ очевидности всякій разъ, когда воля направляется имъ къ выполненію его требованій; что то же самое дѣлаетъ и общественный разумъ; но чистый разумъ признаетъ

очевидность только въ случаѣ тожественности, т. е., чистый разумъ повелѣваетъ только тогда, когда вопросъ очевиденъ, какъ $2 \times 2 = 4$. Между тѣмъ, продолжаетъ Декартъ, общественный разумъ всегда имѣетъ дѣло только съ *вѣроятнымъ*, правдоподобнымъ; для него нѣтъ цифръ, и потому онъ вынужденъ дѣйствовать внѣ законовъ чистаго разума и даже подчиняться капризамъ воли. Потому, заключаетъ Декартъ, общество не можетъ развиваться иначе, какъ подъ вліяніемъ сильнаго авторитета съ одной стороны, и историческихъ традицій — съ другой. Это мнѣніе Декарта вооружило противъ себя еще Вико: „Мы много обязаны Декарту, писалъ онъ въ 1711 г., за то, что онъ сдѣлалъ индивидуальный умъ мѣриломъ истины; противное мнѣніе, основывавшее все на внѣшнемъ авторитетѣ, было слишкомъ уже унизительно. Мы обязаны ему также за приведеніе законовъ мышленія къ одному методу: порядокъ схоластики былъ хуже всякаго безпорядка. Но утверждать опять, что индивидуальное сужденіе одно можетъ управлять, подчинить все геометрическому методу, это значитъ впасть въ противоположное увеличеніе. Теперь настаетъ время держаться средины между двумя крайностями, слѣдовать индивидуальному сужденію, но съ уваженіемъ къ авторитету; держаться метода, но различнаго, смотря по природѣ самыхъ вещей“ *).

*) Отвѣтъ Вико на нападенія одного журнала противъ его сочиненія: *De antiquissima Italorum sapientia* etc. 1711.

По мнѣнію Декарта, чистый разумъ имѣетъ въ себѣ всѣ свойства геометрическихъ фигуръ: въ немъ всѣ прямые углы равны; но разумъ общественный не представляетъ такой правильности и безпрерывно видоизмѣняется подъ впечатлѣніемъ страстей. Потому Декартъ сравниваетъ каждую цивилизацію, каждую степень общественной образованности, съ тѣми старыми городами, которые разростались столѣтіями, и которые потому заключаютъ въ себѣ самыя фантастическія зданія, кривыя, неровныя улицы, и всякій, смотря на такой городъ, скажетъ, что не разумъ человѣка, а случай былъ архитекторомъ при этой работѣ *).

Идеи Декарта, очевидно, клонятся къ тому, чтобы доказать, что общественный разумъ, т. е. исторія, находится въ полномъ разногласіи съ развитіемъ чистаго разума; что послѣднее правильно и неизмѣнно, какъ законы математики, а первое своевольно, какъ игривый случай, выведшій улицы и дома средневѣковыхъ городовъ, стоявшихъ еще на глазахъ Декарта; что наконецъ авторитетъ недѣлимаго ума необходимъ, чтобы управлять обществомъ; что общество, какъ и недѣлимый въ своемъ дѣтствѣ, не имѣетъ своего разума и воспитывается чужимъ умомъ, и при томъ не всегда правильнымъ и безошибочнымъ.

Ученіе Декарта стоитъ въ слишкомъ очевидной связи съ тѣмъ временемъ, которое переживалось обще-

*) См. собственныя слова Декарта ниже въ гл. II, ч. втор.

ствомъ XVII столѣтія. Европейское общество только-что выходило изъ того средневѣковаго порядка, который оставилъ намъ поговорку о правѣ каждаго барона имѣть свою фантазію; оно еще жило среди развалинъ падавшаго феодализма и въ то же время было уже готово принять въ себя идеи о государственной жизни Ришелье, разчищавшаго дорогу для вѣка Людовика XIV. Восторгъ Декарта, стоявшаго на рубежѣ среднихъ вѣковъ и эпохи Людовика XIV понятенъ и вмѣстѣ служитъ опроверженіемъ его новой доктрины о значеніи великаго ума, который отливаетъ въ одну форму всю общественную жизнь. Взглядъ Декарта на роль геніевъ въ судьбѣ народа имѣлъ много приверженцевъ, и недавно, въ „Исторіи Юлія Цезаря", написанной императоромъ французовъ Наполеономъ III, мы встрѣтили въ другой формѣ ту же самую идею.

Мы упомянули, что доктрина Декарта заключаетъ въ себѣ и опроверженіе себя. Развѣ сама философія Декарта, этого геніальнаго мыслителя, вышла изъ его недѣлимаго разума, какъ совершенно отрѣшеннаго отъ общественнаго разума? Во французскомъ обществѣ временъ Ришелье, идеи Декарта имѣли уже свою жизнь въ практикѣ, и геніальность философа состояла только въ томъ, что онъ отвлекъ то, сѣмена чего лежали безсознательно въ самой общественной жизни, и возвелъ отвлеченное имъ къ общимъ началамъ. Что случилось съ Декартомъ, то бываетъ съ авторитетомъ каждаго

генія, перестраивающаго общество по одной идеѣ. Только по одной наружности, геній отдѣльнаго лица или авторитетъ стоитъ отдѣльно отъ общественнаго разума и надъ нимъ; но въ дѣйствительности геній есть первый рабъ и должникъ своего общества; вся его удача или неудача основана на томъ, въ какой мѣрѣ онъ постигъ потребности своего общества; эти потребности предшествуютъ генію и тяготѣютъ надъ нимъ. Съ системами геніальныхъ людей бываетъ тоже самое, что и съ великими изобрѣтеніями: быть способнымъ принять какое нибудь изобрѣтеніе, воспользоваться имъ, такая же заслуга для общества, какъ для генія — сдѣлать это изобрѣтеніе. Великіе люди могутъ являться только у великихъ народовъ, или по крайней мѣрѣ въ великія минуты его существованія; и нѣтъ народа, который не имѣлъ бы своихъ великихъ минутъ. Если Спарта приняла законы Ликурга, о чемъ говоритъ Декартъ, то только потому, что она одна была способна ихъ принять и нуждалась въ нихъ: общественный разумъ Спарты диктовалъ недѣлимому генію Ликурга. Дѣло не въ геніѣ законодателя, ни даже въ самомъ содержаніи его законовъ: законы Ликурга не были секретомъ для другихъ греческихъ городовъ-государствъ и лежали предъ ними, также какъ и передъ Спартой; но одна Спарта могла воспользоваться ими. Если бы было достаточно одного знанія, что̀ хорошо и что̀ худо, то тогда жизнь историческая не представляла бы затрудненій: сто̀итъ взять хоро-

шее тамъ, гдѣ оно установилось, и перенести его на всякую другую почву. Но такая операція осталась бы безъ послѣдствій: мы видимъ, что законодательство Ликурга существовало и позже, а между тѣмъ сама Спарта падаетъ, и законодательство, служившее источникомъ ея благосостоянія, оказывается безсильнымъ даже въ самомъ мѣстѣ своего рожденія.

Справедливо-ли послѣ того утверждать, что общество въ своемъ развитіи опирается исключительно на авторитетъ недѣлимаго ума, генія, который творитъ все изъ одной идеи; что безъ такого авторитета общественный разумъ растетъ криво, случайно, куда потянетъ его то или другое обстоятельство? Не будетъ-ли справедливѣе утверждать обратное, а именно, что авторитетъ нуждается въ извѣстной степени общественнаго развитія, что онъ служитъ не больше, какъ его толкователемъ? А въ такомъ случаѣ, для философіи исторіи мало сослаться на вліяніе великой личности; главнымъ предметомъ ея останется всегда общественный разумъ и законы его развитія, которые не только не противоположны чистому разуму, но даже служатъ его нагляднымъ выраженіемъ.

Если же мы допустимъ однажды, 1) что общественный разумъ развивается по одному закону и пути съ чистымъ разумомъ; 2) что каждое общество, какъ и недѣлимый умъ, начинаетъ свою внутреннюю жизнь подъ вліяніемъ безчисленнаго множества внѣшнихъ обстоятельствъ; 3) что, подобно чистому разуму, оно

полагаетъ своею основою идеи, приводимыя опять къ извѣстной системѣ; и 4) что, однимъ словомъ, каждое общество въ своемъ началѣ есть идея, и, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, вырабатываетъ изъ себя цѣлую систему; допустивъ все это, мы можемъ примѣнить къ исторіи человѣческихъ обществъ всѣ тѣ законы, по которымъ развиваются и слѣдуютъ другъ за другомъ системы чистаго разума.

Внутренняя жизнь чистаго разума вызывается внѣшними впечатлѣніями; эти послѣднія опредѣляютъ волю и чрезъ нее дѣйствуютъ на разумъ; въ свою очередь, разумъ, въ силу своей внутренней природы, превращаетъ отдѣльныя впечатлѣнія въ идеалъ, подчиняетъ этому идеалу волю и чрезъ нее воздѣйствуетъ на внѣшній міръ. Потому во внутренней жизни отдѣльнаго человѣка мы должны видѣть два постоянные тока, приливъ и отливъ: одинъ идетъ отъ внѣшняго міра и восходитъ до идеала разума; другой — отъ идеала разума возвращается къ внѣшнему міру. Тоже можно сказать о собирательномъ разумѣ общества, состоящаго изъ множества недѣлимыхъ лицъ: каждое общество, при своемъ рожденіи, видитъ себя окруженнымъ матеріальными условіями климата, почвы, близости или отдаленности воды и т. п.; все это поражаетъ органы чувственнаго воспріятія и опредѣляетъ волю общества; на основаніи внушеній воли, разумъ создаетъ свои идеалы. За тѣмъ начинается обратный процессъ: идеалы разума даютъ новое опредѣленіе воли, и чрезъ

нее воздѣйствуютъ на внѣшній міръ, на самый климатъ, почву, даже на физическую природу самого человѣка. Этотъ процессъ взаимнодѣйствія внѣшняго міра и разума идетъ въ безконечность: матеріальный міръ, испытавъ на себѣ силу идеаловъ разума, производитъ рядъ новыхъ впечатлѣній на общественную волю, а чрезъ нее и на самый разумъ; разумъ создаетъ новые идеалы и производитъ новое совершенствованіе въ матеріальномъ порядкѣ вещей.

Возьмемъ для примѣра общество пастуховъ, какъ ближайшее къ первобытному порядку вещей; первая воля этого общества родилась подъ вліяніемъ матеріальнаго богатства окружающей его природы, которая породила первыя впечатлѣнія воли. Разумъ на основаніи этихъ впечатлѣній создалъ идеалы, и въ нихъ почерпнулъ новыя средства къ искусственному разведенію и сбереженію скота чрезъ предохраненіе его отъ вліянія зимы, голода, падежа; быстро размножившееся стадо произвело новое дѣйствіе на волю общества, породило въ немъ рядъ новыхъ чувствованій, дало понятіе о комфортѣ богатства, вызвало необходимую мысль о защитѣ собственности; общество стремится къ новымъ идеаламъ, которые побуждаютъ его овладѣть землею болѣе прочно и найти въ ней новый источникъ богатства: общество переходитъ отъ пастушескаго быта къ земледѣльческому. За тѣмъ повторяются прежнія явленія: благосостояніе земледѣльца влечетъ человѣка къ новымъ идеаламъ, и подъ ихъ

вліяніемъ онъ строитъ города, занимается торговлею, мореплаваніемъ, искусствами; такимъ образомъ, и въ самыхъ улучшеніяхъ, въ самомъ благосостояніи, даже наконецъ въ самомъ покоѣ, общество находитъ новыя побужденія къ вѣчной тревогѣ, къ вѣчному движенію, къ безпрерывной дѣятельности; и это будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не истощится способность разума восходить до идеаловъ.

Условія такого развитія общественнаго разума, какъ перехода отъ одной идеи къ другой, и отъ старой системы къ новой, остаются тѣже, какъ и для чистаго разума. Но въ общественномъ разумѣ, естественно, такой переходъ долженъ совершаться съ гораздо бо́льшими затрудненіями, особенно въ отношеніи приведеннаго нами выше третьяго условія для успѣха новой системы, которое заключается именно въ неуловимомъ, мистическомъ настроеніи общества. Потому-то общественные перевороты нуждаются въ десяткахъ лѣтъ, и даже въ цѣломъ столѣтіи, прежде нежели новая система достигнетъ своего осуществленія, хотя ея очевидность и разумность была ясна съ перваго раза.

Разсматривая такимъ образомъ судьбу человѣческихъ обществъ, какъ отраженіе судьбы человѣческаго разума, мы должны представлять себѣ самую исторію не только какъ рядъ событій, но, что гораздо важнѣе, какъ рядъ системъ общественнаго разума, слѣдующихъ одна за другою и быстро смѣняющихся

взаимно. Даже можно сказать, что въ исторіи рода человѣческаго идутъ другъ за другомъ не столько народы, сколько тѣ системы, которыхъ они были временными представителями.

Разсматриваемая только съ такой точки зрѣнія, исторія можетъ дѣлаться предметомъ работы и задачею для философіи. Если исторія человѣчества есть рядъ системъ и идей, лежащихъ въ основѣ каждаго общества, то философія исторіи должна объяснить, въ чемъ можетъ состоять послѣдній и высшій идеалъ общественнаго разума, его самая широкая и всеобъемлющая система.

Намъ оставалось бы теперь въ заключеніе нашего введенія указать, какъ рѣшался въ различныя времена этотъ основной вопросъ философіи исторіи, какими путями думали достигнуть его точнаго выраженія, и какъ одна теорія смѣняла собою другую; но мы должны предварительно упомянуть о тѣхъ возраженіяхъ, которыя дѣлаются противъ самой возможности философіи исторіи, на томъ основаніи, что въ судьбѣ какъ недѣлимаго человѣка, такъ и цѣлаго общества, весьма часто господствуетъ случай, недопускающій никакихъ законовъ, никакого научнаго опредѣленія. Говорятъ, что мы находимся безпрестанно подъ вліяніемъ самыхъ случайныхъ обстоятельствъ, что общество въ своемъ развитіи можетъ иногда зависѣть даже отъ смерти или жизни одного лица, и чего не можетъ предвидѣть никакая философія исторія. Но, разсуждая подобнымъ об-

разомъ, мы должны поспѣшить выйти не только изъ области философіи исторіи, гдѣ одинъ простой случай можетъ опрокинуть всѣ подмостки той или другой теоріи, но бѣжать также изъ нашего дома на томъ столько же справедливомъ основаніи, что случай можетъ посмѣяться надъ всѣми законами архитектуры; архитекторъ не можетъ проникнуть въ глубину почвы и предвидѣть, что чрезъ 10 лѣтъ она осядетъ, и съ нею обрушатся стѣны; въ Амстердамѣ, какъ ни были прочны постройки, но явился внезапно небывалый до того времени червь и подточилъ сваи: все разрушилось. Надъ нашей головой виситъ и подъ нашими ногами копошится множество случаевъ, начиная съ удара молніи до того амстердамскаго червя, но мы тѣмъ не менѣе продолжаемъ строить дома и жить въ нихъ, имѣя увѣренность, что сумма уже извѣданныхъ нами законовъ природы достаточна, чтобы не бояться случаевъ; даже каждый новый враждебный намъ случай вызываетъ нашъ духъ къ новымъ изслѣдованіямъ: въ новомъ случаѣ мы открываемъ опять законъ, и ставимъ громоотводъ надъ кровлею своего дома. Теоріи наукъ суть такія же жилища нашего духа, какъ домъ служитъ убѣжищемъ для тѣла; быть можетъ эти теоріи шатки, но шатки и наши дома; а между тѣмъ нельзя перестать ихъ строить.

Мы съ своей стороны предприняли именно сдѣлать опытъ къ послѣдовательному изложенію тѣхъ главнѣйшихъ теорій философіи исторіи, которыя стреми-

лись, такъ сказать, покрыть однимъ навѣсомъ всю судьбу человѣческаго рода. Каждый вѣкъ приступалъ къ этой работѣ, вооруженный ему доступными средствами, и теоріи философіи исторіи, какъ и дома людей, имѣли потому для себя различныя матеріалы и весьма разнообразную архитектуру.

При всемъ томъ однако мы имѣемъ возможность найти въ этомъ разнообразіи такія общія черты, которыя дозволятъ намъ подвести всѣ теоріи философіи исторіи подъ два главные класса и, сообразно съ тѣмъ, изложить свой опытъ въ двухъ частяхъ.

Какъ бы ни были разнообразны пріемы и точки зрѣнія различныхъ теорій въ философіи исторіи, но всѣ онѣ слѣдуютъ главнымъ образомъ двумъ методамъ: однѣ обращаются къ прошедшему, какъ къ чему-то законченному и изъ него выводятъ идеалъ будущаго; другія смотрятъ на прошедшее, только какъ на ступени въ развитіи человѣчества, и ставятъ потому идеалъ этого развитія въ далекомъ будущемъ. Отсюда двѣ главныя школы философіи исторіи.

Пріемы первой изъ нихъ состоятъ въ томъ, что обыкновенно берется какая-нибудь данная эпоха, слѣдовательно извѣстная существовавшая система, за норму, и по ней судится не только все остальное прошедшее, но и предчувствуется будущее.

Другая школа ищетъ свой идеалъ на основаніи требованій чистаго разума, прямо ставитъ его въ будущемъ, и имъ объясняетъ цѣль исторической жизни

всѣхъ народовъ. Такъ какъ, по ученію первой школы, въ исторіи народа, избраннаго за норму, должны совершиться всѣ періоды развитія, отъ рожденія до смерти общества, и такъ какъ всѣ другіе народы только повторятъ на себѣ исторію этого народа, то и эта школа можетъ быть названа *теоріею вѣчнаго историческаго круговращенія.*

По взглядамъ другой школы, прошедшее въ исторіи человѣчества есть только постепенное поднятіе его на новую высоту, и потому мы назовемъ ея ученіе *теоріею вѣчнаго историческаго прогресса.*

Соотвѣтственно такимъ двумъ преобладающимъ токамъ въ философіи исторіи мы раздѣлимъ и нашъ опытъ на двѣ главныя части, и, начавъ съ изложенія *теоріи круговращенія*, заключимъ *теоріею прогресса*, которая притомъ представляетъ и наибольшее число послѣдователей.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ТЕОРІЯ

ВѢЧНАГО ИСТОРИЧЕСКАГО КРУГОВРАЩЕНІЯ.

вѣкъ зрѣлость. Такъ какъ, по ученію первой школы, въ исторіи народа, избраннаго за норму, должны совершиться всѣ періоды развитія, отъ рожденія до смерти общества, и такъ какъ всѣ другіе народы только повторятъ на себѣ исторію этого народа, то и эта школа можетъ быть названа *ученіемъ единаго историческаго прообразованія*.

Не [illegible] другой школы, придающей въ исторіи человѣче[illegible] [illegible] значеніе [illegible] на новую школу, и потому мы назовемъ ея ученіе *ученіемъ единаго историческаго прогресса*.

Соотвѣтственно такимъ двумъ преобладающимъ точкамъ [illegible] философія исторіи [illegible] [illegible] [illegible] притомъ представляетъ и наибольшее число послѣдователей.

ГЛАВА I.

Предшественники Вико.

Теорія вѣчнаго историческаго *круговращенія*, въ хронологическомъ порядкѣ, можетъ быть названа болѣе новою; при всей своей наглядности и простотѣ она могла поразить воображеніе человѣка и подчинить его умъ своему вліянію только тогда, когда люди уже успѣли оставить за собою большое прошедшее, когда нѣсколько человѣческихъ порядковъ смѣнились одинъ другимъ, и когда мыслящему человѣку все прошедшее представилось по необходимости само собою грудою развалинъ, на которыхъ продолжаютъ жизнь свою современники. Для происхожденія такой теоріи надобно было, чтобы успѣли явиться цѣлые народы, чтобы они имѣли время прожить, возрасти и пасть, уступивъ свое мѣсто новымъ языкамъ, новымъ обычаямъ и привычкамъ. Вотъ почему мы считаемъ теорію круговращенія болѣе новою системою философіи исторіи, ибо она предполагаетъ большую историческую опытность въ той эпохѣ, когда она могла сложиться въ первый

разъ. Главный, основной прiемъ этой теорiи весьма простъ и вытекаетъ самъ собою изъ первыхъ законовъ человѣческаго мышленiя. Дѣйствительно, что могло быть естественнѣе для мыслителя какой нибудь позднѣйшей образованности, оставившей за собою нѣсколько падшихъ цивилизацiй, какъ впасть въ историческiй *антропоморфизмъ,* подобный религiозному антропорфизму, который изображаетъ божество со всѣми внѣшними аттрибутами физическаго человѣка? Что могло быть легче, какъ увидѣть въ постоянной смѣнѣ народовъ ту же самую смѣну, которая совершается съ отдѣльными людьми: человѣкъ родится, пробѣгаетъ свою юность, достигаетъ зрѣлыхъ лѣтъ и путемъ старости входитъ въ могилу; между тѣмъ рождается новый человѣкъ и повторяетъ на себѣ ту же исторiю, слѣдуетъ тѣмъ же законамъ и передаетъ другимъ ту же задачу, которую онъ наслѣдовалъ отъ своихъ предшественниковъ. Такое перенесенiе судьбы отдѣльнаго человѣка на судьбу нацiй съ его дѣтствомъ, юностью и дряхлостью имѣетъ для себя въ прошедшемъ нѣкоторыя опытныя основы, и потому теорiя круговращенiя весьма часто приводила своихъ послѣдователей тѣмъ къ большимъ заблужденiямъ, чѣмъ прочнѣе и незыблемѣе казались ея доводы. Тема ея чрезвычайно обширна, безпредѣльна, благодарна и увлекательна! Кромѣ того, она такъ проста и естественна съ перваго взгляда, что мы можемъ оспаривать ее, сколько угодно, но она никогда не прекратитъ своего существованiя, и каждый

изъ насъ, опровергая всѣми силами самую теорію, можетъ часто говорить и размышлять о судьбѣ націй въ духѣ этой теоріи. Всякій разъ, когда, для объясненія развитія какой нибудь живущей народности, прибѣгаютъ къ указанію на судьбу другого государства, Рима, Англіи или Франціи, невольно отправляются изъ этой же теоріи круговращенія и, не называя ее по имени, слѣдуютъ ея аксіомамъ. Всего чаще эта теорія служитъ основою въ публицистикѣ, хотя, быть можетъ, мыслитель, пользующійся этою теоріею, по тому или другому отдѣльному случаю, будетъ самъ оспаривать это ученіе во всей его послѣдовательности. Такъ называемая *система намековъ* вся построена на теоріи круговращенія, и писатель республиканской партіи, равно какъ и монархической, черпаютъ свои доводы изъ одного и того же источника: анализируя судьбу римской республики, хотятъ показать, къ чему приводитъ вообще республиканская форма правленія; противники этого мнѣнія предпочитаютъ останавливаться на эпохѣ Калигулъ, Нероновъ, и высказываютъ свое мнѣніе о началѣ цезаризма. Но обратимся къ историческому изложенію этой теоріи круговращенія.

Мы сказали, что она не самая древняя, но на ея сторонѣ стояли первоклассные ученые, начиная отъ великихъ мыслителей Греціи, Аристотеля и Платона, и до новѣйшаго времени, гдѣ въ числѣ ея послѣдователей мы встрѣтимъ такія имена, какъ Макіавель, Ж. Б. Вико, Монтескьё и многіе другіе изъ совре-

менныхъ намъ знаменитостей, Гизо, Тьерри и т. д. Главный научный прiемъ этой теорiи состоитъ въ обобщенiи разнообразныхъ историческихъ явленiй той или другой великой нацiи, причемъ мыслитель дѣйствуетъ не только на основанiи опыта, но и опираясь на силу воображенiя; такимъ образомъ составляется идеалъ нацiи, который прикладывается ко всѣмъ остальнымъ. Иногда избираютъ, и всего чаще, Римъ, Италiю, Францiю, Англiю; иногда даже останавливаются на воображаемомъ государствѣ.

Первые, но еще темные слѣды теорiи круговращенiя встрѣчаются разсѣянно у *Аристотеля* (род. 384, ум. 322), въ его сочиненiяхъ политическихъ и метафизическихъ. Философъ стремится открыть въ исторiи различныхъ нацiй самыя общiя явленiя, обращаетъ ихъ въ законы, и этимъ законамъ подчиняетъ развитiе каждаго народа. Къ числу такихъ общихъ законовъ принадлежитъ прохожденiе каждаго народа чрезъ бытъ семейный; далѣе слѣдуетъ городская жизнь, государственная, въ которомъ общество достигаетъ народнаго сознанiя. Не трудно понять, что Аристотель заимствовалъ свой общiй законъ изъ того, что совершалось въ Грецiи до него и на его глазахъ: при Аристотелѣ Грецiя заключала свое историческое шествiе всемiрною монархiею, созданной ученикомъ самого Аристотеля, Александромъ Великимъ. Но въ этой теорiи, вызванной совершившимся фактомъ, важна первая попытка философа освободить

исторію отъ господства случая: „случай, по словамъ Аристотеля, отдѣляетъ матерію отъ ея сущности, но не измѣняетъ законовъ самой жизни“. Впрочемъ этою абстрактною мыслью, чисто догматическаго характера, и выраженнаго притомъ весьма темно, Аристотель и ограничивается въ своихъ разсужденіяхъ. У *Платона*, его наставника и предшественника, въ его „Законахъ“ мы встрѣчаемся съ тѣми же воззрѣніями, но съ характеромъ еще болѣе поэтическимъ.

Идеи Аристотеля сохраняли свою власть весьма долгое время, и потому мы можемъ въ нашемъ историческомъ обзорѣ теоріи круговращенія перешагнуть отъ IV столѣтія до Р. Х. прямо къ эпохѣ „Возрожденія“ къ XV столѣтію нашей эры. Что лежало темно въ сознаніи древности, то было высказано тогда съ полною ясностью и достигло наконецъ въ ученіи Вико совершенной законченности стройной системы. Въ новое время первымъ блестящимъ представителемъ историческаго круговращенія явился *Макіавель*, итальянскій историкъ. Для него представлялось поле болѣе обширное, нежели для Аристотеля: предъ Макіавелемъ лежали въ развалинахъ три цивилизаціи: греческая, римская и средневѣковая. Смотря на судьбу своего собственнаго отечества, Италіи, онъ полагалъ, что этой странѣ предстоитъ выборъ между средневѣковыми аристократическими вольностями или новѣйшимъ монархическимъ и вмѣстѣ демократическимъ единствомъ. Макіавель рисовалъ свою теорію съ натуры, точно также какъ и

Аристотель: предъ глазами Макіавеля съ одной стороны стлались развалины феодализма съ его привилегіями, городами свободными до анархіи, съ другой стороны, стояла величественная фигура Косьмы Медичи, этого Виктора-Эммануила XV столѣтія. Макіавель, какъ и Аристотель, невольно видѣлъ въ современномъ ему порядкѣ вещей и въ современныхъ стремленіяхъ общій законъ развитія всякой націи, а потому въ его глазахъ вся исторія является ни чѣмъ инымъ, какъ безпрерывною борьбою республики съ монархіею. Все его „Разсужденіе о Титѣ-Ливіѣ" направлено къ этой идеѣ. Послѣ того нисколько не удивительно, что и политическая сторона сочиненій Макіавеля представляетъ въ себѣ двѣ стороны: одна даетъ совѣты народамъ противъ преувеличеній деспотизма; другая указываетъ монархіи на средства къ борьбѣ съ стремленіями демократовъ. Выходя изъ своей точки зрѣнія, Макіавель раздѣляетъ всю исторію на двѣ эпохи: 1) возрастанія доблести, и 2) паденія ея или испорченности. Италія и всѣ другія современныя ему государства были, по его убѣжденію, во второй эпохѣ и достигли полнѣйшей деморализаціи: въ Италіи колебалась и падала республиканская свобода; во Франціи, Англіи, Германіи и Испаніи зарождалась монархическая власть: наступало время Лудовика XI, Генриха VIII и Карла V. Насиліе и вмѣстѣ разслабленіе власти въ соціальномъ порядкѣ, невѣріе въ дѣлѣ религіи, безсодержательность въ лите-

ратурѣ, своекорыстіе въ частной жизни, анархическое безначаліе въ феодализмѣ, все призывало тиранню, какъ единственное спасеніе для цивилизаціи въ эпоху паденія доблести. Этому времени предшествовала эпоха могучей доблести, образецъ чего, по воззрѣнію Макіавеля, представляли старинныя республики среднихъ вѣковъ въ Италіи, древняя Греція, древній Римъ, и вольные города Германіи. Въ нихъ, говоритъ онъ, сила закона, суровость нравовъ и самое религіозное суевѣріе обуздывали общество и дѣлали излишнею всякую тираннію. Такимъ образомъ, весь міръ у Макіавеля представлялъ одно постоянное повтореніе одного и того же закона: исторія человѣчества въ Ассиріи, Греціи, Римѣ, Италіи, и наконецъ въ цѣлой Европѣ, нѣсколько разъ, какъ школьникъ, повторяла свой вѣчный урокъ въ двухъ его частяхъ: отъ доблести она переходила къ упадку и подчинялась тиранніи; необузданность тиранніи и ея злоупотребленія производили новое возстаніе и порождали новый вѣкъ доблести, и т. д. Макіавель, оставаясь послѣдовательнымъ, подчиняетъ и самое христіанство, враждебное по своему универсальному характеру всякой теоріи круговращенія, тому же самому закону и утверждаетъ, что оно опрокинуло *многобожіе*, точно также, какъ монархія ниспровергла *многовластіе*, и на основаніи того проводитъ параллель между политическими и религіозными судьбами народовъ. Но Макіавель не ограничивается этимъ, и, увлеченный широтою своихъ воз-

зрѣній, ищетъ связать политическіе и религіозные перевороты съ періодами въ расположеніи звѣзднаго неба. Это чисто-мистическая сторона ученія Макіавеля; но судьба всѣхъ геніевъ такова, что она находитъ всего болѣе подражателей для своихъ недостатковъ. Быть можетъ по этой же причинѣ, именно самая слабая сторона въ ученіи Макіавеля, гдѣ онъ впадаетъ въ мистицизмъ, обратила на себя наибольшее вниманіе его ближайшихъ послѣдователей. Изъ такихъ его послѣдователей составили себѣ извѣстность, какъ своими увлеченіями, такъ и страданіями за эти увлеченія, въ XVI ст., *Помпонатъ* и *Ванини:* послѣднему изъ нихъ вырѣзали языкъ и потомъ сожгли его самого; и въ XVII столѣтіи, въ особенности *Кампанелла.* Кампанелла представляетъ въ своихъ идеяхъ большое сходство съ Макіавелемъ; но Макіавель остановился на единствѣ Испаніи и орудіемъ къ достиженію того считалъ Косьму Медичи; Кампанелла шелъ дальше и, не смотря на свои республиканскія стремленія, обнаруживалъ привязанность къ Филиппу II, королю Испаніи, подъ властью котораго онъ мечталъ соединить весь міръ. Его идеи стоили ему 27 лѣтъ заключенія въ темницѣ; семь разъ онъ подвергался пыткѣ, и потомъ, убѣжавъ во Францію, получилъ пансіонъ отъ Ришелье. Отложивъ политическую сторону ученія Кампанеллы, остановимся на однѣхъ его философско-историческихъ идеяхъ. Онѣ представляютъ самое крайнее развитіе теоріи, уста-

новленной Макіавелемъ, и притомъ именно той ея стороны, которая, какъ мы видѣли, впадаетъ въ мистицизмъ. Кампанелла развилъ до конца ту мысль, что два періода развитія націй, указанные у Макіавеля, варварства и цивилизаціи, вѣры и сомнѣнія, совершенно совпадаютъ съ великими періодами явленій звѣзднаго неба, такъ что исторія человѣчества обращается около самой себя, какъ то бываетъ съ огромными небесными тѣлами. Онъ говоритъ, что, при извѣстномъ сочетаніи звѣздъ, возмущается весь порядокъ физической природы, и люди, привыкнувъ къ извѣстному распорядку явленій внѣшней природы, смотрятъ на всякое новое измѣненіе, какъ на чудо, и видятъ себя окруженнымъ отвсюду одними чудесами. Въ такіе моменты общественной жизни являются профеты, тавматурги, которые, успѣвъ одни постигнуть законы новыхъ переворотовъ физическаго міра, приписываютъ себѣ чудесную силу распоряжаться явленіями природы. Такіе люди создаютъ новыя религіи, новые законы, полагаютъ начало новому порядку вещей. Послѣ того физическая природа продолжаетъ свое новое теченіе; настаетъ по прежнему обыкновенный порядокъ вещей; чудеса прекращаются или становятся рѣже; но еще долго міромъ управляетъ старый ужасъ, который поддерживаютъ въ людяхъ преемники первыхъ профетовъ, извлекая изъ того личную выгоду для себя. Наконецъ, чудеса совершенно прекращаются; люди дѣлаются смѣлѣе и смѣлѣе; они

начинаютъ возставать противъ древняго террора, такъ сказать, выползаютъ изъ норы суевѣрія, и вслѣдствіе того появляются первыя ереси и расколы. Когда, при подобныхъ стремленіяхъ, люди дойдутъ до того, что почти каждый человѣкъ составитъ отдѣльный по себѣ міръ и станетъ во вражду со всѣмъ, что будетъ *не-я*, эгоизмъ овладѣетъ обществомъ, и къ тому же времени обнаружится переворотъ въ расположеніи небесныхъ тѣлъ. Снова люди поразятся ужасомъ, и прежняя историческая работа начнется съизнова. Такова главная основная идея, на которой построена *Philosophia realis* Кампанеллы.

Прослѣдимъ теперь за ея ближайшимъ примѣненіемъ къ исторіи человѣческихъ обществъ. По словамъ Кампанеллы человѣческое общество проходитъ постепенно всѣ формы монархіи, аристократіи, олигархіи и заключается демократіей, чтобы снова возвратиться къ монархіи и повторить свой прежній путь. Тѣже самые станціи проходитъ и религіозная форма общества: она начинается съ единства, за тѣмъ слѣдуютъ ереси, потомъ жизнь и новое возвращеніе къ единству. При началѣ астрономическаго періода, обнаруживающагося чудесами, является *папство*, т. е. единство религіозное и монархическое; за тѣмъ начинаются ереси, и власть политическая отдѣляется отъ религіозной: вмѣсто одной вѣры множество вѣрованій; монархія распадается на отдѣльныя государства. Ереси заключаются атеизмомъ, многовластіе без-

властіемъ; древнее общество падаетъ, пока не настанетъ новый астрономическій порядокъ и не явится новый законодатель, который приведетъ за собою новое религіозное и политическое единство. Такимъ образомъ, папизмъ, ереси и атеизмъ съ одной стороны, и съ другой—единовластіе, многовластіе и безвластіе, вотъ тѣ три оборота историческаго круговращенія, которые, по теоріи Кампанеллы, совершаются внутри человѣческихъ обществъ. Чтобы поддержать свою теорію примѣромъ, Кампанелла ссылается на христіанство, которое появилось именно въ эпоху цезаризма, атеизма и нравственнаго паденія римскаго общества, и на ту эпоху въ исторіи Китая, когда, при разложеніи политической власти, секта Тао отрицала существованіе Бога и безсмертіе души.

Все это ученіе Кампанеллы поражаетъ прежде всего своего грандіозностью, какъ какая нибудь индѣйская пàгода; хотя оно точно также, какъ та пагода, не представляетъ ничего пригоднаго для обыденной дѣйствительной жизни. Все могущество генія Кампанеллы сосредоточивалось въ силѣ его воображенія; но при всемъ томъ въ этомъ воображеніи нельзя не остановиться на томъ, конечно преувеличенномъ и поэтическомъ инстинктѣ, съ которымъ философъ устанавливаетъ связь между жизнью человѣка и жизнью матеріальной природы; но онъ доходитъ до совершеннаго олицетворенія послѣдней и подозрѣваетъ въ ней, до самыхъ послѣднихъ ступеней развитія, присутствіе

какой-то общей жизни; все небо и звѣзды въ его глазахъ — одушевленныя существа, которыя передачею лучей свѣта сообщаются другъ съ другомъ; онѣ населены живыми существами; каждый лучъ исполненъ радости своего существованія и играетъ въ неистощимомъ сіяніи свѣтила. У Шекспира, современника Кампанеллы, въ одномъ монологѣ „Венеціанскаго купца“, мы встрѣчаемъ поэтическое возсозданіе той же самой теоріи философіи исторіи, связующей тѣсно жизнь человѣка съ остальною жизнью природы:

„Посмотри, Жессика, на этотъ небосклонъ съ инкрустированными въ него безчисленными золотыми блестящими кружками.

„Изъ всѣхъ этихъ кружковъ, какъ бы ни былъ онъ малъ, нѣтъ ни одного, который не пѣлъ бы пѣсни ангеловъ, составляя хоръ херувимовъ съ блестящими глазами дитяти. Но, пока мы заключены въ эту массу грязи, называемую тѣломъ, мы не можемъ внимать этой пѣсни“.

По ученію Кампанеллы, міръ также наполненъ живыми существами; жизнь человѣка тѣсно связана съ громадною и невидимою жизнью природы, и на этомъ основаны вѣчныя повторенія однихъ и тѣхъ же законовъ въ жизни человѣка, какъ безпрерывно и періодично повторяется жизнь физическаго міра, съ своею весною, лѣтомъ, осенью и зимою.

Безъ сомнѣнія, поэзія еще долго будетъ искать вдохновеній въ воззрѣніяхъ Кампанеллы на таинственную

связь человѣка съ природой; но еще весьма недавно, лѣтъ пять тому назадъ, одинъ изъ извѣстныхъ итальянскихъ публицистовъ *) напалъ на мысль о возможности воспользоваться ученіемъ Кампанеллы и привести его къ точнымъ математическимъ вычисленіямъ. Феррари не только опредѣляетъ предѣлы астрономическихъ періодовъ, но дѣлаетъ еще болѣе и подраздѣляетъ ихъ на опредѣленныя эпохи. По его мнѣнію, всякая такая эпоха есть именно время достаточное для утвержденія или паденія какой-нибудь общественной идеи. По его соображеніямъ, эпоха состоитъ изъ 6 лустровъ, т. е. 30 лѣтъ, или средней жизни каждаго поколѣнія. Феррари подбираетъ всевозможные факты для подтвержденія своего положенія: такъ, *Тридцатилѣтняя* война, борьба съ идеею реакціи противъ Лутера; само ученіе Лутера также нуждалось въ 30 годахъ для своего утвержденія; борьба папъ съ императорами продолжалась 30 лѣтъ; Магометъ употребилъ 30 лѣтъ для торжества своей идеи; Карлъ Великій въ то же пространство времени основалъ новую имперію, какъ и Оттонъ Великій. Затѣмъ Феррари переходитъ въ древнюю исторію: война троянская вмѣстѣ съ временемъ странствованія своихъ героевъ обнимаетъ собою 30 лѣтъ; персидская и пелопоннезская войны продолжались по 30 лѣтъ. То же явленіе въ римской исторіи: эпоха римскихъ царей представляетъ семь именъ, какъ семь сту-

*) *Ferrari:* Essai sur le principe et les limites de la Philosophie de l'histoire. Par. 1843.

пеней въ развитіи древняго римскаго общества, и на каждое царствованіе приходится съ небольшимъ 30 лѣтъ; отъ диктаторства Цезаря до Августа 30 лѣтъ и т. д. Въ заключеніе приводятся многочисленные примѣры тридцатилѣтій изъ исторіи Италіи — отечества автора.

Таковы были первыя попытки новаго времени, послѣ возрожденія наукъ и искуствъ въ XV столѣтіи, къ дальнѣйшему развитію теоріи круговращенія, начало которой положено было еще великими умами классической древности. Достоинства и недостатки ея очевидны: предчувствованіе существованія общихъ законовъ въ развитіи человѣческихъ обществъ составляетъ главную заслугу первыхъ попытокъ; легкость, съ которою рѣшалась самая задача, и произволъ въ самыхъ посылкахъ и заключеніяхъ составляютъ главныя ея недостатки.

ГЛАВА II.

Вико и его „Новая Наука".

Наконецъ, въ послѣдніе годы XVII столѣтія и въ началѣ прошедшаго вѣка, является геній, который искусно овладѣваетъ теоріею историческаго круговращенія, довершаетъ начатое предшественниками, и, что самое важное, кладетъ прочное основаніе тому, что оставалось до него на степени гаданія. Это былъ

Жанъ-Батистъ Вико (р. 1668 г. ум. 1744 г.), котораго справедливо называютъ отцомъ философіи исторіи. Конечно, идеи этой науки существовали до него, но съ мистическимъ характеромъ и чисто богословскими оттѣнками. Онъ первый создалъ планъ идеальной и вѣчной исторіи, указавъ въ ней мѣсто для каждой исторической націи. Нѣтъ сомнѣнія, что тяжесть задачи превысила средства новаго метода, указаннаго Вико; Вико довѣрчиво беретъ Тацита для того, чтобы судить дѣянія Карла V или Филиппа IV, испанскаго короля; исторія венеціанской республики объясняется у него событіями исторіи Аѳинъ или Спарты; реформація, совершившаяся не задолго предъ нимъ, въ его глазахъ служитъ повтореніемъ расколовъ древней Александрійской школы. Всякій легко пойметъ, что, слѣдуя этому методу, мыслитель подвергаетъ себя возможности легко впасть въ ошибку; но тѣмъ не менѣе методъ самъ по себѣ совершенно правиленъ; Вико позаботился указать его пріемы и такимъ образомъ ввелъ въ гуманныя науки тотъ сравнительный методъ, которому онѣ обязаны послѣдними своими успѣхами: сравнительная исторія, сравнительная филологія и сравнительное законодательство обязаны ему своимъ существованіемъ. До Вико искали причину историческаго круговращенія въ природѣ вещественнаго міра и доходили до предположеній о связи судьбы человѣка съ расположеніемъ небесныхъ тѣлъ. Вико указалъ на природу нашего собственнаго

духа, какъ на главную виновницу историческаго круговращенія; изученіе законовъ человѣческаго духа, человѣческаго разума, и двухъ главныхъ его твореній, языка и права, т. е. филологіи и юриспруденціи, сдѣлалось съ того времени основою гуманной науки. Мы слишкомъ привыкли къ этой идеѣ, чтобы вполнѣ оцѣнить всю важность открытія сдѣланнаго Вико въ исторіи человѣческой мысли, и надобно перенестись воображеніемъ въ ту эпоху, когда онъ жилъ, представить себѣ тѣ основы, на которыхъ зиждилось историческое знаніе до него, чтобы быть пораженну силою генія одного изъ замѣчательнѣйшихъ подвижниковъ мысли прошедшаго столѣтія. Вико оставилъ намъ собственную біографію, изъ которой видно, какой внутренней борьбы стоютъ генію его открытія, и съ какимъ озлобленіемъ и завистью встрѣчаются они приверженцами стараго порядка идей.

Приступимъ прямо къ самому ученію Вико, какъ оно изложено въ „*Началахъ новой науки о природѣ народовъ*“ *); такой обзоръ доставитъ намъ въ послѣдствіи возможность легко дать себѣ отчетъ о той общей идеѣ, которая лежитъ въ основаніи всего произведенія.

„Новая Наука“ у Вико раздѣляется на шесть *книгъ*. Слово *книга* употреблено въ томъ смыслѣ, которое ему придавали древніе авторы, т. е. *отдѣлъ* или *часть*.

*) Principi d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Napoli. Mosca. 1725, 12.

Первая книга, подраздѣленная на четыре главы, открывается хронологическою таблицею для нагляднаго распредѣленія той послѣдовательности, въ которой шли древнѣйшіе народы другъ за другомъ, съ указаніемъ главныхъ переворотовъ, которыми обозначалась ихъ внутренняя судьба, начиная отъ всемірнаго потопа въ 1656 г. отъ С. М. и до второй пунической войны въ 3849 г. отъ С. М., или въ 552 г. отъ основанія Рима*). Вико останавливается на второй пунической войнѣ, какъ на событіи, о которомъ мы въ первый разъ имѣемъ болѣе или менѣе достовѣрныя извѣстія. „Да и объ этой войнѣ, замѣчаетъ ниже Вико, Титъ-Ливій откровенно сознается, что въ ея исторіи онъ *не зналъ трехъ весьма важныхъ событій:* во-первыхъ, при какихъ консулахъ, Аннибалъ, завоевавъ Сагунтъ, началъ походъ изъ Испаніи въ Италію; во-вторыхъ, чрезъ какія Альпы онъ прошелъ, чрезъ Коттійскія или чрезъ Апеннинскія; въ третьихъ, какъ были велики его силы, относительно чего римскій историкъ нашелъ въ древнихъ лѣтописяхъ весьма различныя показанія: въ однихъ отмѣчено шесть-тысячъ конницы и 20 тысячъ пѣхоты, въ другихъ же 20 тысячъ конницы и 80 тысячъ пѣхоты.“

Вико распредѣляетъ древніе народы въ семи колоннахъ соотвѣтственно ихъ древности: евреи, халдеи, скиѳы, финикіяне, египтяне, греки и римляне. Вну-

*) Т. е. лѣтъ за 200 до Р. Х.

тренняя же ихъ исторія отмѣчена на основаніи трехъ эпохъ, принимаемыхъ египтянами, а именно; 1) эпоха боговъ, 2) героевъ и 3) человѣческая эпоха.

Первая глава первой книги занимается объясненіемъ вышеприведенной синхронистической таблицы. Вико начинаетъ разборомъ притязаній различныхъ народовъ на древность своего происхожденія и заключаетъ въ пользу евреевъ. Сверхъ того онъ указываетъ на одно обстоятельство, вытекающее изъ тѣхъ притязаній языческихъ народовъ на исключительную древность: „Очевидно также, говоритъ Вико, что первая наука историка есть *миѳологія* или изложеніе басенъ, ибо всякая языческая исторія имѣетъ баснословные начатки, и миѳы были первоначальною исторіею языческихъ народовъ. Только такимъ методомъ можно отыскать начало *народовъ* и *наукъ;* эти же послѣднія проистекли изъ народовъ, и ни откуда не могли иначе явиться, какъ то будетъ доказано всѣмъ этимъ трудомъ, ибо онѣ, получивъ свое начало въ минуты общественныхъ бѣдствій или благополучія, впослѣдствіи усовершенствовались, когда отдѣльные мудрые мужи избрали ихъ предметомъ своего размышленія. Тогда только началась *всеобщая исторія,* о которой ученые говорятъ, что она неудовлетворительна по своимъ началамъ“.

Послѣ такихъ общихъ разсужденій, Вико разбираетъ по вышеозначеннымъ колоннамъ судьбу древнихъ народовъ, указывая постоянно на шаткость познаній самихъ древнихъ о ближайшихъ къ нимъ вре-

менахъ. „Θукидидъ, восклицаетъ Вико, былъ юношею въ то время, когда Геродотъ считался старцемъ, ибо послѣднiй могъ бы быть его отцемъ: притомъ Θукидидъ жилъ въ блестящую эпоху Грецiи, а именно во время пелопоннезской войны, которой онъ былъ современникомъ, и исторiю которой онъ писалъ съ тѣмъ, чтобы сообщать достовѣрное. Между тѣмъ до насъ дошелъ отзывъ Θукидида, что „Греки до самаго времени его отца, которое было вмѣстѣ временемъ Геродота, ничего не знали о собственной древности“. Какъ же можно имъ вѣрить въ томъ, что они говорятъ о чужеземныхъ событiяхъ? а мы знаемъ о варварской и языческой древности на столько, на сколько намъ то сообщили Греки. Что̀ послѣ этого нужно думать о древнѣйшихъ событiяхъ римской исторiи до войны съ карθагенянами, тогда какъ римляне до этого времени ни на что не обращали вниманiя, кромѣ земледѣлiя и военнаго искусства, если Θукидидъ утверждаетъ вышеприведенное о грекахъ, которые съ такою быстротою дозрѣли до философовъ? Намъ останется только сказать, что Богъ надѣлилъ римлянъ особыми преимуществами“.

Не смотря на такой отзывъ, Вико старается вслѣдъ за тѣмъ разъяснить важнѣйшiе моменты въ жизни исторiи римскаго народа до начала второй пунической войны, и заключаетъ вышеприведеннымъ размышленiемъ о недостаткахъ въ познанiи самого Тита-Ливiя относительно войны римлянъ къ Аннибаломъ.

„Изъ всего приведеннаго мною, говоритъ Вико въ концѣ первой главы, по поводу замѣчаній (т. е. къ таблицѣ), ясно, что даже и то, что дошло до насъ о древнихъ языческихъ народахъ до времени, указаннаго таблицею, остается совершенно и вполнѣ неизвѣстнымъ: почему мы признаемъ всю эту эпоху тѣмъ, что называется *res nullius* (ничьи вещи), и о чемъ въ правѣ сказано *occupanti conceduntur* (принадлежатъ овладѣвающему). Такимъ образомъ, мы не думаемъ оскорбить ничьего права, если мы объ этой эпохѣ будемъ отзываться отступая отъ господствующаго мнѣнія и даже иногда становясь въ прямую противоположность съ тѣмъ, что до настоящаго времени утверждалось относительно начатковъ человѣчества въ народахъ, и если мы постараемся основать эти начатки на научныхъ принципахъ, силою которыхъ достовѣрная исторія будетъ возведена до своихъ древнѣйшихъ источниковъ, утвердится на нихъ и приведется въ порядокъ; до настоящаго же времени ей недоставало ни общихъ основъ, ни строгой послѣдовательности, ни тѣсной связи“.

Такъ заключается первая глава первой книги; авторъ смѣло вызываетъ на бой старыя теоріи, но еще не высказываетъ вполнѣ своей задушевной мысли, и только даетъ ее предчувствовать. Онъ недоволенъ тѣмъ воззрѣніемъ на общую судьбу человѣчества, на связь событій, на основы достовѣрной исторіи, которыя господствовали до него; онъ выбрасываетъ изъ

достовѣрной исторіи всю первую эпоху отъ всемірнаго потопа до начала второй пунической войны, называя ее *общимъ достояніемъ*, которымъ каждый распоряжался какъ хотѣлъ, и выражая желаніе для себя воспользоваться тѣмъ же правомъ.

Во второй главѣ, авторъ еще съ большею отвагою мысли и съ большею ясностью возвращается къ тому же самому предмету, и въ отдѣльныхъ положеніяхъ, названныхъ имъ *аксіомами*, старается облечь въ опредѣленную форму то, что имъ было выше изложено въ таблицѣ, какъ матеріалъ. Вико приводитъ 114 такихъ аксіомъ, раздѣляя ихъ на философскія и филологическія; подъ филологіею у Вико разумѣется, въ противоположность философіи, наукѣ о безусловномъ, наука о всѣхъ тѣхъ явленіяхъ человѣческаго духа, которыя предоставлены *произволу* человѣка, какъ-то: языкъ, обычаи и различныя дѣянія во время войны и мира. Между отдѣльными аксіомами, или положеніями, нѣтъ строгой связи, и часто въ различной формѣ они повторяютъ одно и то же. Но въ нихъ авторъ успѣлъ включить большую часть главныхъ своихъ идей, дальнѣйшее развитіе которыхъ составляетъ содержаніе остальныхъ четырехъ книгъ его произведенія, и которыя, какъ выражается онъ самъ, „должны будутъ пройти чрезъ всю *науку*, какъ кровь расходится по тѣлу и воодушевляетъ его“. Однако эти аксіомы, при всей своей разбросанности, направлены къ одной цѣли, которая составляетъ существенную задачу труда,

а именно доказать, что *всѣ народы имѣютъ одинаковую природу*. Этотъ отдѣлъ у Вико представляетъ множество образчиковъ его необыкновеннаго остроумія и проницательности и вмѣстѣ приготовляетъ читателя къ воспринятію его новаго ученія. Многіе изъ такихъ аксіомъ или положеній успѣли уже теперь войти въ науку, даже часто служили темою для дальнѣйшаго развитія ихъ позднѣйшими учеными, а потому онѣ не поразятъ насъ новизною; но въ эпоху, когда жилъ Вико, онѣ были открытіемъ новаго міра мысли, и должны были вызвать или удивленіе къ своему автору, или преслѣдованіе его.

Приведемъ нѣкоторые изъ такихъ аксіомъ, и преимущественно тѣ, которыя именно должны были пройти чрезъ все его произведеніе. Остановимся на первыхъ четырехъ.

„*1. Человѣкъ, въ силу безпредѣльной природы своего духа, избираетъ самого себя масштабомъ для вселенной тамъ, гдѣ его духъ теряется въ неизвѣстности.*

„Это положеніе, продолжаетъ Вико, служитъ основою двухъ обычныхъ явленій человѣческаго духа: во-первыхъ, fama crescit eundo (молва растетъ на ходу); во-вторыхъ, minuit præsentia famam (присутствіе уменьшаетъ молву). Эта молва, проходя безконечный путь отъ начала міра, сдѣлалась неистощимымъ источникомъ всѣхъ тѣхъ высокихъ мнѣній, которыя до настоящаго времени составлялись о неизвѣстной и отдаленной древности; къ этому присоединилось то свойство человѣче-

скаго духа, на которое указываетъ Тацитъ въ *Жизни Агриколы,* говоря: omne ignotum pro magnifico est (все неизвѣстное считается великимъ).

„2. *Другое свойство человѣческаго духа состоитъ въ томъ, что, когда люди не могутъ составить себѣ никакого понятія объ отдаленныхъ и неизвѣстныхъ предметахъ, то они судятъ ихъ на основаніи того, что имъ присуще и извѣстно.*

„Это положеніе указываетъ на неисчерпаемый источникъ всѣхъ заблужденій, въ которыя впадали цѣлые *народы* и всѣ *ученые,* по отношенію вопроса о начаткахъ человѣчества, ибо они судили объ этихъ начаткахъ человѣчества по тому блестящему, образованному и свѣтлому времени, когда они въ первый разъ обратили вниманіе на прошедшее, которое, по самой природѣ вещей, было ничтожно, грубо и чрезвычайно темно.

„На этомъ пути породились двоякаго рода ошибки, изъ которыхъ однѣ принадлежатъ цѣлымъ народамъ, а другія—ученымъ.

„3. *Относительно ошибокъ цѣлыхъ народовъ мы имѣемъ золотое изрѣченіе Діодора Сицилійскаго, а именно, что греческіе и варварскіе народы воображали себѣ, что каждый изъ нихъ первый открылъ средства къ удобствамъ человѣческой жизни, и сохранилъ память о своей исторіи отъ начала міра.*

„Это положеніе однимъ ударомъ разбиваетъ тщеславіе халдеевъ, скиѳовъ, египтянъ, китайцевъ, съ ко-

торымъ они считаютъ себя основателями человѣчества древняго міра. Напротивъ того, еврей Іосифъ Флавій очищаетъ свой народъ отъ такого упрека великодушнымъ признаніемъ въ томъ, что „евреи жили въ неизвѣстности для всѣхъ язычниковъ". И библейская исторія убѣждаетъ насъ, что продолжительность міра гораздо болѣе юна того возраста, который приписываютъ ему халдеи, скиѳы, египтяне и въ настоящее время китайцы. Вотъ главное доказательство въ пользу истинности библейской исторіи.

„4. *Къ этому увлеченію народовъ присоединяется увлеченіе ученыхъ, которые хотятъ думать, что извѣстное имъ также древне, какъ и міръ.*

„Это положеніе разрушаетъ всѣ мнѣнія ученыхъ о недостижимой мудрости древнихъ", и т. д.

Далѣе слѣдуетъ цѣлый рядъ положеній полуфилософскаго и полуюридическаго содержанія; изъ нихъ обращаютъ на себя особенное вниманіе по своему отношенію къ главной идеѣ автора слѣдующія положенія:

„10. *Философія устремляетъ свой взоръ на разумъ, изъ котораго исходитъ наука объ истинѣ; филологія изслѣдуетъ вліяніе человѣческаго произвола, изъ котораго выработывается сознаніе совѣсти.*

„Это положеніе, въ своей послѣдней части, относитъ къ филологамъ всѣхъ грамматиковъ, историковъ, критиковъ, которые занимаются изученіемъ языковъ и дѣяній народовъ, какъ во внутренней жизни, а именно нравовъ и законовъ, такъ и во внѣшней, а именно,

войны, мирныхъ договоровъ, союзовъ, странствованій и торговыхъ сношеній.

„Изъ этого же положенія явствуетъ, что ни философы не достигаютъ своей цѣли, если ихъ разсужденія не провѣрены авторитетомъ филологовъ; ни филологи, если они не озабочиваются подкрѣплять свой авторитетъ разумными началами философіи. Если бы обѣ стороны дѣйствовали такимъ образомъ, то онѣ были бы полезнѣе государству, и предупредили бы насъ въ основаніи этой науки".

„13. Одинаковость идей у цѣлыхъ народовъ, которые вовсе не были знакомы другъ съ другомъ, должна предполагать общность мотивовъ истиннаго.

„Это положеніе составляетъ важное начало, которое утверждаетъ, что смыслъ общій всему человѣчеству составляетъ критерій (основаніе для сужденія), который божественнымъ промысломъ врожденъ всѣмъ націямъ, съ тѣмъ чтобы дать имъ понятіе о естественномъ правѣ народовъ....

„Этимъ же положеніемъ опровергаются всѣ идеи, которыя составлялись до сихъ поръ относительно естественпаго права народовъ; думали, что оно происходитъ отъ какого-нибудь древняго народа, у котораго оно было заимствовано другими націями: такъ заблуждались египтяне и греки, которые тщеславнымъ образомъ гордились тѣмъ, что они распространили цивилизацію по всему міру; такимъ же заблужденіемъ было производить римскій законъ Двѣнадцати таблицъ отъ

грековъ.... Всѣ усилія этого труда будутъ направлены къ тому, чтобы доказать, что естественное право народовъ у каждаго народа возникаетъ само по себѣ, безъ заимствованій у другихъ народовъ. При случаѣ будетъ доказано, что войны, посольства, союзы, торговыя сношенія имѣютъ общій характеръ для всего человѣчества".

„*14. Подъ природою вещей разумѣется ни что другое, какъ появленіе ихъ въ извѣстное время и въ извѣстной формѣ, въ силу чего вещи въ данное время существуютъ такъ, какъ онѣ существуютъ, и не могутъ иначе существовать*".

„*17. Простонародные языки должны служить важнѣйшими памятниками древнихъ народныхъ обычаевъ, которые господствовали въ эпоху образованія тѣхъ языковъ*".

„*18. Языкъ древняго народа, удержавшій за собою господство, долженъ, до самой эпохи своего полнаго развитія, свидѣтельствовать объ обычаяхъ первыхъ временъ существованія міра*".

„*19. Такъ какъ пѣсни Гомера составляютъ гражданскую исторію древнихъ греческихъ обычаевъ, то потому онѣ и служатъ двумя великими сокровищницами естественнаго права народовъ Греціи*".

„Это положеніе здѣсь только выставляется, но ниже оно будетъ изслѣдовано глубже*).

*) Оно составляетъ содержаніе всей второй и третьей книги труда.

„21. Греческіе философы ускорили ходъ развитія своего народа, явившись посреди его въ то время, когда его варварство еще не отцвѣло; вслѣдствіе того, греки достигли вдругъ высшей утонченности нравовъ и въ то же время продолжали сохранять свои баснословные разсказы о богахъ и герояхъ. Напротивъ, римляне, подвигаясь въ своихъ нравахъ шагъ за шагомъ, совершенно потеряли изъ виду басни о своихъ богахъ, и потому Варронъ считаетъ темнымъ временемъ ту эпоху римской исторіи, которую египтяне называли эпохою боговъ; легенды о герояхъ сохранились въ простонародномъ языкѣ и продолжались отъ Ромула до публиліевскаго и пѣтеліевскаго законовъ. Эти легенды будутъ указаны ниже, какъ продолженіе исторической миѳологіи геройскаго возраста Греціи.

„Такая природа гражданско-человѣческаго порядка вещей представляется намъ въ исторіи французской націи; въ ней точно также, посреди варварства одиннадцатаго вѣка, возникла знаменитая парижская школа, гдѣ Петръ Ломбардъ, этотъ прославленный *magister sententiarum*, употребилъ всѣ усилія къ преподаванію самой утонченной схоластической теологіи; появилась исторія епископа Парижскаго (Реймскаго) Турпина, подобная гомерической поэмѣ, и преисполненная всякихъ сказокъ о французскихъ герояхъ, носившихъ названіе Паладиновъ, откуда впослѣдствіи заимствовали свое содержаніе многіе романсы и пѣсни. Вслѣдствіе этого преждевременнаго перехода отъ варвар-

ства къ утонченностямъ наукъ, французскій языкъ достигъ такой обработки, что, посреди всѣхъ живыхъ языковъ нашего времени, онъ одинъ напоминаетъ собою аттицизмъ грековъ, и болѣе другихъ годенъ къ научной бесѣдѣ, какъ и греческій языкъ. У французовъ, какъ и у грековъ, осталось много двугласныхъ, составляющихъ принадлежность варварскихъ языковъ, которые бываютъ тверды и мало приспособлены къ соединенію согласныхъ съ гласными. Къ подтвержденію того, что мы сказали о тѣхъ двухъ языкахъ, присоединимъ одно замѣчаніе, которое дѣлаютъ ежедневно по поводу молодыхъ людей, находящихся въ томъ возрастѣ, когда ихъ память сильна, воображеніе живо и душа пламенна: ихъ упражняютъ съ пользою изученіемъ языковъ и чистой геометріи, и такія упражненія не причиняютъ насилія тому качеству духа, которое можно назвать варварствомъ умственныхъ силъ; но если молодой человѣкъ, не достигнувъ зрѣлости, переходитъ къ величайшимъ утонченностямъ критической метафизики и алгебры, то онъ на всю жизнь дѣлается неспособнымъ ни къ какому великому предпріятію" и т. д.

„22. *Необходимо думать, что въ самой природѣ человѣчества заключенъ* *духовный языкъ*, *который* *общъ всѣмъ народамъ, и обозначаетъ одинаково сущность всѣхъ вещей, встрѣчающихся въ обыденной жизни, и притомъ съ такими видоизмѣненіями, какія вызываются различными точками зрѣнія на вещи. Спра-*

ведливость такого положенія доказывается пословицами, которыя у всѣхъ древнихъ и новыхъ народовъ выражаютъ общенародную мудрость, хотя и съ различныхъ точекъ зрѣнія".

Въ концѣ 22 положенія, Вико замѣчаетъ, что всѣ тѣ положенія носятъ на себѣ *общій* характеръ и служатъ главною основою его науки. За тѣмъ онъ переходитъ къ *спеціальнымъ* положеніямъ, которыя, при всемъ своемъ разнообразіи и отрывочности, представляютъ однако нѣкоторый внутренній порядокъ, и могутъ быть раздѣлены на три главныя группы. Сначала авторъ выставляетъ свои новые принципы 1) исторической миѳологіи, и 2) исторической филологіи, принимая это послѣднее выраженіе въ извѣстномъ уже намъ смыслѣ (см. выше стр. 59); въ этихъ двухъ отдѣлахъ, онъ старается показать, какимъ образомъ миѳологія и филологія могутъ служить для насъ вѣрными руководителями къ изученію начатковъ человѣчества, для чего мы не имѣемъ никакихъ другихъ вѣрныхъ источниковъ. Третій и послѣдній отдѣлъ можетъ быть названъ чисто политическимъ, ибо авторъ въ этомъ отдѣлѣ излагаетъ въ краткихъ формулахъ основоположенія *идеальной или вѣчной исторіи*, какъ онъ выражается самъ, разумѣя подъ этими словами науку о тѣхъ вѣчныхъ законахъ, которымъ слѣдуютъ неуклонно всѣ народы въ своемъ развитіи.

Начнемъ съ перваго отдѣла, а именно съ положеній исторической миѳологіи и приведемъ главнѣйшія

изъ нихъ. Послѣ нѣсколькихъ маловажныхъ положеній относительно еврейскаго народа, потопа и гигантовъ, авторъ останавливается на трехъ обстоятельствахъ, особенно поразившихъ его вниманіе:

„*28. До насъ дошли два большія отрывка изъ египетскихъ древностей; въ одномъ изъ нихъ говорится, что египтяне раздѣляли все время существованія міра до нихъ на три возраста, боговъ, героевъ и людей; въ другомъ отрывкѣ сказано, что каждому изъ этихъ трехъ возрастовъ соотвѣтствовали три языка, а именно: іероглифическій или священный языкъ, символическій или фигуральный**), *соотвѣтствующій геройскому вѣку, и письменный или общечеловѣческій, въ которомъ извѣстные знаки выражали обыкновенныя потребности жизни*“.

„*29. Гомеръ въ пяти мѣстахъ своихъ поэмъ упоминаетъ о какомъ-то языкѣ болѣе древнемъ, чѣмъ его собственный языкъ, и который былъ очевидно языкомъ героической эпохи; этотъ языкъ онъ называетъ языкомъ боговъ*“.

„*30. Варронъ далъ себѣ трудъ собрать 30,000 именъ боговъ, и притомъ однихъ греческихъ; всѣ эти имена указываютъ на столько же потребностей естественной, или нравственной, или экономической, или наконецъ гражданской жизни перваго времени*“.

„Эти три положенія утверждаютъ, что начало на-

*) Наприм. *жатва* выражала *годъ*; *золото*—*хлѣбное зерно* и т. п.

родовъ скрывается въ религіи, которая потому составляетъ первую изъ трехъ основъ этой науки".

„*32. Когда людямъ неизвѣстны естественныя причины, породившія вещь, и они не могутъ объяснить ея происхожденія ничѣмъ подобнымъ, тогда они влагаютъ въ эту вещь свою собственную природу: такъ, народъ говоритъ наприм., что магнитъ влюбленъ въ желѣзо*".

„*33. Физика невѣжества составляетъ простонародную метафизику, въ силу которой происхожденіе невѣдомыхъ вещей приписывается Богу, безъ того чтобы подумать о тѣхъ средствахъ, которыя служатъ божественной волѣ.*

„*34. Подмѣченное Тацитомъ въ его словахъ: mobiles ad superstitionem perculsae semel mentes (умъ, однажды пораженный, склоненъ къ суевѣрію), составляетъ истинное качество человѣческой природы; ибо люди, поддавшись впечатлѣнію суевѣрія, относятъ къ нему все, что они думаютъ, видятъ и даже дѣлаютъ*".

„*35. Чудесное есть дитя невѣжества, и чѣмъ удивительнѣе явленіе, тѣмъ въ большихъ размѣрахъ является чудесное*".

„*36. Воображеніе тѣмъ сильнѣе, чѣмъ слабѣе умственныя силы*".

„Это филологическо-философское положеніе указываетъ на то, что люди дѣтской эпохи міра были отъ природы возвышенные поэты".

Перейдемъ теперь къ главнѣйшимъ положеніямъ исторической филологіи:

„52. *Дѣти обладаютъ преимущественнымъ даромъ подражанія, а потому мы видимъ, что ихъ игры состоятъ въ копированіи того, что они способны понять*".

„Это положеніе доказываетъ, что міръ въ свою дѣтскую эпоху состоялъ изъ поэтическихъ народовъ, ибо искусство поэзіи есть ни что иное, какъ подражаніе.

„И это же положеніе приводитъ насъ къ началу, что всѣ искусства необходимаго, полезнаго, удобнаго и по большей части пріятнаго, были изобрѣтены въ вѣка поэзіи, прежде нежели наступила эпоха философовъ; ибо искусства есть ни что иное, какъ подражаніе природѣ, и до извѣстной степени они составляютъ реальную поэзію".

„53. *Прежде всего человѣкъ чувствуетъ, не замѣчая; потомъ онъ замѣчаетъ, поражается и волнуется; и наконецъ, размышляетъ, по проясненіи духа*".

„Это положеніе составляетъ начало *поэтическихъ изрѣченій*, возникшихъ изъ чувствованій страсти, въ противность *философскимъ изрѣченіямъ*, которыя образовались изъ размышленія и умозаключеній; посему послѣднія бываютъ тѣмъ ближе къ истинѣ, чѣмъ они болѣе возвышаются до *общаго;* и первыя — тѣмъ точнѣе, чѣмъ они ближе примыкаютъ къ *особенному*".

„57. *Нѣмые даютъ себя понимать гримасами или указаніемъ на предметы, имѣющіе естественное отношеніе къ идеямъ, которыя они желаютъ выразить*".

„Это положеніе служитъ основаніемъ іероглифовъ,

которыми очевидно выражались всѣ народы въ своемъ первобытномъ варварствѣ.

„Это же положеніе служитъ основою мысли о существованіи *натуральнаго языка,* относительно котораго дѣлаетъ свои догадки Платонъ въ „Кратилѣ", и послѣ него Ямблихій въ De mysteriis Aegyptiorum.... За этимъ натуральнымъ языкомъ слѣдуетъ языкъ поэтическій, выражавшійся при помощи образовъ, сближеній, сравненій и естественныхъ качествъ".

„*58. Нѣмые издаютъ свои неопредѣленные звуки пѣніемъ; точно также заики могутъ выговаривать только на распѣвъ.*

„*59. Люди выражаютъ пѣніемъ сильное движеніе страсти, какъ то случается съ тѣми, которые бываютъ поражены необыкновеннымъ горемъ или необыкновенною радостью*".

„Эти два положенія наводятъ на мысль, что основатели языческихъ народовъ прошли дикое состояніе нѣмыхъ существъ, и такъ какъ одно сильное движеніе страсти могло вывести ихъ изъ такого состоянія, то первые языки сложились въ пѣсняхъ".

„*60. Языки начались съ односложныхъ словъ, какъ то бываетъ и теперь съ новорожденными.*

„*61. Героическій стихъ есть древнѣйшій между всѣми, и спондей—самый тяжелый; ниже будетъ доказано, что первоначально героическій стихъ шелъ спондеемъ.*

„62. Ямбъ болѣе всего похожъ на прозу, какъ-то выразилъ Горацій.

„Эти два послѣднія положенія наводятъ на мысль, что *идеи* и *языки* идутъ однимъ шагомъ въ своемъ развитіи“.

„64. Порядокъ въ идеяхъ обусловливается порядкомъ предметовъ.

„65. Порядокъ человѣческихъ предметовъ состоитъ въ томъ, что первоначально были лѣса, потомъ хижины, далѣе деревни, послѣ города и наконецъ академіи.

„Это положеніе составляетъ важный принципъ этимологіи, и въ этомъ порядкѣ человѣческихъ предметовъ должна излагаться исторія выраженій первобытныхъ языковъ. Мы видимъ именно въ латинскомъ языкѣ, что его слова заимствовали свое начало изъ жизни лѣсовъ и полей. Напримѣръ *Lex* обозначало *собираніе желудей;* откуда произошло, какъ мы полагаемъ, *Ilex* и *Illex*, *дубъ; Aquilex* значитъ *собиратель воды.* Дубъ производитъ жолуди, около которыхъ собираются свиньи: потому подъ словомъ *lex* разумѣли вообще *собираніе овощей,* откуда произошло слово *legumina.* Позже, когда еще не были изобрѣтены буквы, которыми могли быть написаны законы, *lex* обозначало *собраніе гражданъ* и народное совѣщаніе.... Наконецъ, искусство соединять буквы и дѣлать изъ нихъ слова называлось *legere*“.

„66. Люди чувствуютъ сначала необходимое; потомъ они думаютъ о полезномъ; далѣе, объ удобномъ;

послѣ переходятъ къ пріятному, стремятся къ роскоши, и наконецъ падаютъ отъ безсмысленнаго злоупотребленія внѣшнимъ міромъ".

„*67. Природа народовъ была первоначальна груба, потомъ сурова, кротка, мягка, и наконецъ дѣлалась распущенною*".

Послѣдующія за тѣмъ положенія Вико составляютъ третью группу и относятся къ развитію общественной жизни; вмѣстѣ взятыя, эти положенія составляютъ рядъ законовъ *идеальной исторіи,* которая, по его мнѣнію, должна повторяться въ судьбѣ каждаго человѣческаго общества.

Вотъ первое положеніе, въ которомъ Вико думаетъ охарактеризовать главнѣйшіе перевороты общественной жизни по значенію лицъ, которыя служатъ ея представителями:

„*68. Сначала въ человѣческомъ родѣ возвышаются чудовища, подобныя Полифемамъ (одинъ изъ циклоповъ, упоминаемый въ Одиссеѣ); далѣе великодушные и горделивые, какъ Ахиллесы; за ними храбрые и справедливые, какъ Аристиды, Сципіоны Африканскіе; ближе къ намъ стоятъ люди, прославившіеся великими доблестями, соединяемыми впрочемъ съ великими пороками, и возбуждавшіе въ толпахъ говоръ объ истинной славѣ, какъ Александры и Цезари; еще дальше, идутъ обдуманные тиранны, какъ Тиверій; наконецъ—необузданные и свирѣпые безумцы, какъ Калигулы, Нероны и Домиціаны*".

„Это положеніе доказываетъ, что *первые* изъ нихъ были принуждены къ тому, чтобы довести человѣка до повиновенія человѣку въ состояніи семейства и склонить его къ повиновенію законамъ въ томъ состояніи, которое должно возникнуть въ городахъ; *вторые,* естественно не имѣвшіе себѣ подобныхъ, стремились къ тому, чтобы на семейномъ бытѣ основать вольныя государства съ аристократическою формою; *третьи* хотѣли въ этихъ государствахъ открыть дорогу къ народной свободѣ; *четвертые* заботились о томъ, чтобы ввести въ нихъ единодержавіе; *пятые*—чтобы укоренить его; *шестые*—чтобы ниспровергнуть. Это положеніе, вмѣстѣ съ предъидущими, составляетъ часть законовъ вѣчной идеальной исторіи, въ силу которыхъ проходятъ во времени всѣ народы въ своихъ начаткахъ, успѣхахъ, въ своемъ существованіи, паденіи и упадкѣ“.

„*69. Формы правленія должны соотвѣтствовать характеру управляемыхъ*“.

„Это положеніе доказываетъ, что, по природѣ человѣчески-гражданскаго порядка вещей, публичною школою для правителей служитъ нравственное состояніе народовъ“.

Послѣдующія положенія о семейномъ бытѣ и древнѣйшемъ образѣ правленія Вико заимствуетъ большею частью изъ Аристотеля, съ цѣлью объяснить ими спеціально древнѣйшую римскую исторію, и въ заключе-

ніе съ тою же цѣлью выставляетъ слѣдующее положеніе:

„*92. Слабѣйшіе желаютъ законовъ; сильнѣйшіе возстаютъ противъ нихъ; честолюбивѣйшіе требуютъ законовъ, чтобы расположить къ себѣ; князья защищаютъ законы, чтобы сравнить сильныхъ съ слабыми*“.

За тѣмъ Вико представляетъ обширное примѣненіе этого положенія къ римской исторіи, называя первую и вторую часть этого положенія „факеломъ героической борьбы въ аристократическихъ республикахъ“. Въ ближайшей связи съ этимъ положеніемъ стоитъ 95 и 96 положенія:

„*95. Люди сначала стремятся выйти изъ подчиненія и требуютъ равенства: такъ дѣйствуютъ плебеи въ аристократическихъ государствахъ, которыя наконецъ превращаются въ народныя. Послѣ того они опять стараются стать выше тѣхъ, съ которыми они сравнялись: такъ дѣйствуютъ плебеи въ народныхъ республикахъ. Наконецъ, они хотятъ попрать законы: такъ рождается анархія или необузданныя народныя республики, которыя составляютъ худшую изъ самыхъ худшихъ тиранній, какая когда либо существовала, ибо въ ней столько тиранновъ, сколько находится въ государствѣ распутныхъ и безнравственныхъ гражданъ. Достигнувъ этого пункта, и образумившись въ несчастіи, народы спѣшатъ спастись подъ покровомъ монархіи, что составляетъ естественный монархическій законъ, которымъ Тацитъ* (Annal. I, 1) *оправдываетъ рим-*

скую монархію при Августѣ, qui cuncta bellis civilibus fessa nomine Principis sub imperium accepit (т. е. *который, съ титуломъ государя, взялъ подъ свою власть все, что было истомлено гражданскими войнами).*

„96. Въ силу естественной, необузданной законами свободы, патриціи, послѣ перехода изъ семейнаго быта въ городской, воспротивились всякому ограниченію и всякой тягости; такъ бывало въ аристократическихъ государствахъ, гдѣ патриціи являются повелителями; впослѣдствіи, плебеи, возростя числомъ и привыкнувъ къ оружію, принудили ихъ подчиниться законамъ и нести тягости вмѣстѣ съ ними: таково положеніе патриціевъ въ народныхъ республикахъ. Наконецъ, и тѣ и другіе, для обезпеченія жизни, подчинились одному: такъ патриціи подчиняются единовластію".

„Оба эти положенія, вмѣстѣ съ предъидущими, служатъ основами *вѣчной идеальной исторіи,* о которой упоминалось еще выше".

За тѣмъ слѣдуютъ отрывочныя положенія о колоніяхъ и о происхожденіи естественнаго права; послѣднія положенія направлены главнымъ образомъ противъ господствовавшихъ въ то время системъ трехъ первоклассныхъ авторитетовъ по естественному праву, Гроція, Сельдена и Пуффендорфа.

Мы остановились дольше на второмъ отдѣлѣ первой книги, именно потому, что въ этомъ отдѣлѣ авторъ сократилъ главнѣйшіе мотивы, которые должны будутъ пройти по всему его труду, какъ основа, и на

этой основѣ онъ построитъ все колоссальное зданіе своей идеальной исторіи и вмѣстѣ вѣчной, неизмѣнной, не смотря на кажущееся разнообразіе фактовъ и вмѣшательство случая въ человѣческія дѣла.

Но Вико, начертавъ таблицу древнѣйшей исторіи человѣчества и разбросавъ въ 114 положеніяхъ тѣ мотивы, которые должны будутъ имъ руководить въ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ, не перешелъ прямо къ главному предмету, а присоединилъ къ первымъ двумъ главамъ еще двѣ главы.

Въ третьей главѣ авторъ старается изъ всего разнообразія своихъ положеній извлечь самыя *общія черты*, которыя доказали бы, что, какъ ни различна исторія древнихъ и новыхъ народовъ, но у нихъ одна и та же общая и вѣчная природа; а безъ такой общей природы, исторія была бы невозможна, какъ наука, ибо наука можетъ имѣть предметомъ одно вѣчное, т. е. подчиненное разъ навсегда общимъ и неизмѣннымъ законамъ.

На чемъ же останавливается Вико въ этомъ отношеніи? Какія находитъ онъ неизмѣнныя черты въ исторіи всѣхъ народовъ, которые доказывали бы общность и вѣчность ихъ природы?

„Мы замѣчаемъ, говоритъ авторъ въ отвѣтъ на эти вопросы, что всѣ народы, какъ варварскіе, такъ и образованные, какое бы пространство и время ихъ не раздѣляло, какъ бы различно ни было ихъ происхожденіе, постоянно соблюдаютъ *три человѣческіе обычая:*

1) всѣ имѣютъ какую нибудь *религію;* 2) всѣ торжественно заключаютъ *бракъ;* 3) всѣ даютъ своимъ умершимъ *погребеніе...* А потому мы принимаемъ эти три вѣчные и общіе обычая за три первыя основоположенія этой *науки*".

Вотъ тѣ три краеугольные камня, которые полагаетъ Вико въ основу жизни народовъ, какъ неизмѣнныя и неизбѣжныя идеи, безъ которыхъ человѣчество никогда не вышло бы изъ животнаго состоянія; такъ что человѣка въ отличіе отъ прочихъ неразумныхъ тварей можно назвать существомъ имѣющимъ идею о Богѣ, вступающимъ въ бракъ и погребающимъ своихъ умершихъ. Безъ брака, продолжаетъ Вико, невозможенъ семейный порядокъ вещей, который въ свою очередь лежитъ въ основаніи государственнаго. Однимъ словомъ, государство не мыслимо, если ему не предшествуетъ зерно, изъ котораго оно можетъ взойти, а именно семейство. Въ продолженіи своего труда, Вико безпрестанно указываетъ, въ доказательство справедливости своей идеи, на ту крайнюю заботу, съ которою государство охраняетъ право брака, видя въ немъ первую основу своего существованія. Въ исторіи борьбы римскихъ патриціевъ съ плебеями, которые требовали себѣ права брака, какъ средства сдѣлаться членами государства, представляется также указаніе на ту идею брака, которая врождена людямъ. Наконецъ, погребеніе умершихъ составляетъ такую необходимую и отличительную черту человѣческой жизни,

что по замѣчанію Вико, въ латинскомъ языкѣ слово *humanitas* (человѣчество) производится отъ глагола *humare* (погребать, предавать землѣ). Въ актѣ погребенія заключены двѣ идеи: одна полагаетъ цѣль человѣческой жизни, а другая рождаетъ понятіе объ отечествѣ. Погребеніе указываетъ на безсмертіе человѣка и на его загробную жизнь; въ то же время, могилы отцовъ и дѣдовъ привязываютъ человѣка къ опредѣленной территоріи, и кладбище есть первая точка, около которой разводится деревня и городъ. Таковы причины, побудившія Вико остановиться на тѣхъ трехъ пунктахъ и избрать ихъ источникомъ всякой общественной жизни.

Послѣдняя и четвертая глава первой книги трактуетъ о *методѣ* изслѣдованія, которому намѣренъ слѣдовать Вико въ своемъ трудѣ. Вико избираетъ исходною точкою въ историческомъ изслѣдованіи „познаніе Бога, какъ такое, котораго не лишены люди, какъ бы они ни были дики, свирѣпы и безчеловѣчны." Съ другой стороны, Вико намѣренъ руководиться законами природы человѣческаго духа. „Люди, замѣчаетъ философъ, по испорченности своей природы, мучатся всегда себялюбіемъ, а потому они прежде всего стремятся къ достиженію собственныхъ выгодъ, ищутъ всякихъ выгодъ только для себя, нимало не думаютъ о ближнемъ и не могутъ направить своихъ страстей къ справедливому. Вслѣдствіе того мы утверждаемъ, что человѣкъ въ животномъ состояніи заботится исключи-

тельно о своемъ благѣ; но потомъ онъ избираетъ жену, у него родятся дѣти, и тогда онъ начинаетъ любить свое благо вмѣстѣ съ благомъ семьи; достигнувъ гражданскаго быта, онъ любитъ свое благо вмѣстѣ съ благомъ своей общины; когда распространяется одна власть надъ многими народами, онъ любитъ свое благо вмѣстѣ съ благомъ народовъ; народы сближаются между собой войною, мирными договорами, союзами, торговлею, и тогда человѣкъ любитъ свое благо вмѣстѣ съ благомъ всего человѣческаго рода. Однако во всѣхъ этихъ обстоятельствахъ, человѣкъ ищетъ главнымъ образомъ своихъ собственныхъ выгодъ: а потому онъ можетъ быть сдержанъ однимъ божественнымъ Провидѣніемъ, чтобы соблюсти справедливость въ своемъ союзѣ семейномъ, гражданскомъ и человѣческомъ. Вслѣдствіе такой воли Провидѣнія, человѣкъ, видя, что онъ не можетъ достигнуть того, чего онъ *хочетъ*, научается тому, что *можетъ* составлять его выгоду, а это-то именно и есть справедливое. Такая справедливость, направляющая человѣка къ правдѣ, называется божественнымъ правосудіемъ; оно управляетъ нами по божественному Провидѣнію, и поддерживаетъ человѣческое общество. А потому эта „Наука“, съ одной изъ своихъ главныхъ точекъ зрѣнія, должна быть ни что иное какъ *гражданственная теологія божественнаго Провидѣнія, основанная на разумѣ*.... Или она должна, такъ сказать, сдѣлаться историческо-фактическимъ доказательствомъ Провидѣнія; она должна

быть исторіею тѣхъ порядковъ, которые, безъ всякаго содѣйствія со стороны людей, и даже часто въ противоположность ихъ планамъ, руководятъ великою общиною человѣческаго рода. Ибо, хотя этотъ міръ созданъ во времени, и какъ нѣчто само по себѣ отдѣльное, но порядки, которые вложены въ него, тѣмъ не менѣе общи и вѣчны.“

Но авторъ не довольствовался одною первою книгою „Новой Науки“ для введенія читателя въ свой кругъ идей. Собственно говоря, только четвертая и пятая книги относятся къ самому предмету изслѣдованія; вторая же и третья, подобно первой, останавливаются на спеціальныхъ вопросахъ, рѣшеніе которыхъ однако весьма важно для главной задачи автора. Вторая книга трактуетъ *О поэтической мудрости;* а третья—*Объ открытіи истиннаго Гомера.* Послѣдуемъ за авторомъ, и разсмотримъ, въ какой связи находится сущность содержанія этихъ двухъ книгъ со всѣмъ остальнымъ.

Во второй книгѣ, авторъ останавливается на первобытной *мудрости* человѣчества, а подъ мудростью онъ понимаетъ тоже самое, что мы нынѣ разумѣемъ подъ словами: *цивилизація*, *образованность*, т. е. сумму и вмѣстѣ извѣстную степень развитія всѣхъ силъ человѣческаго духа. „Мудрость, говоритъ Вико, есть напряженіе способностей (facultá), прилагаемыхъ ко всякому труду, силою которой изучаются науки и искусства, рождающія человѣчность.“ У древнихъ мудрость по самой ихъ природѣ носила на себѣ исклю-

чительно поэтическій характеръ; но тѣмъ не менѣе изученіе ея чрезвычайно важно, ибо послѣдующая за нею цивилизація, или мудрость. называемая философскою, не сдѣлала ничего другого, какъ только оправдала разумомъ то, что было постигнуто въ эпоху поэтической мудрости силою чувственнаго воспріятія. Въ оправданіе такого мнѣнія, Вико приводитъ выраженіе Аристотеля: Nihil est in *intellectu*, quin prius fuerit in *sensu* (т. е. въ разумѣ нѣтъ ничего, что не было бы прежде въ чувствѣ). Такимъ образомъ, анализъ эпохи поэтической мудрости, или цивилизаціи, заключаетъ въ себѣ, какъ въ сѣмени, то, что позже развивается до конца въ эпоху философской мудрости. Дѣйствительно, поэтическая мудрость имѣла въ себѣ начатки всѣхъ отраслей человѣческаго знанія: она имѣла поэтическую метафизику или богословіе, поэтическую логику, мораль, экономію, политику, космографію и астрономію, наконецъ поэтическую хронологію и географію. За тѣмъ, задача Вико состояла въ томъ, чтобы „ясно и опредѣленно показать, какимъ образомъ основатели языческой человѣчности, посредствомъ *естественной теологіи* или *метафизики*, выдумали боговъ; посредствомъ *логики*, изобрѣли языки; посредствомъ *экономіи*, основали семью; посредствомъ *политики*—государство; *физика* дала имъ возможность установить божественныя начала всѣхъ вещей, а посредствомъ спеціальной *физики человѣка* они воспитывали самихъ себя; *космографія* наполнила богами всю вселенную; *астроно-*

мія перенесла съ земли на небо планеты и созвѣздія; *хронологія* опредѣлила начало временъ; и наконецъ, *географія*, какъ напримѣръ у грековъ, помѣщала весь свѣтъ въ предѣлахъ Грецiи. „Такимъ образомъ, наша „Наука“ явится *исторіею идей, нравовъ и дѣяній рода человѣческаго;* изъ этихъ трехъ отдѣловъ могутъ быть извлечены главнѣйшія черты исторіи человѣческой природы, составляющія принципы *всеобщей исторіи*, которой до сихъ поръ именно недоставало общихъ началъ.“ Очевидно, у Вико *всеобщая* исторія должна называться такъ именно потому, что она должна изслѣдовать и соединить въ себѣ все, что должно быть признано *общимъ* въ природѣ всѣхъ народовъ, и потому задача его состоитъ въ томъ, чтобы отыскать это общее, неизмѣнное, и на основаніи его составить планъ идеальной, вѣчной исторіи.

Онъ находитъ у всѣхъ народовъ одинаковыя преданія о всемірномъ потопѣ и о первомъ населеніи земли *гигантами*, а потому съ нихъ начинаетъ исторію человѣчества. Не испытавъ страха предъ богами, не зная фамильныхъ и гражданскихъ связей, первые люди, по выраженію Вико, „росли мясомъ и костями“, развивали въ себѣ одну физическую силу и такимъ образомъ внѣшность ихъ достигала гигантскихъ размѣровъ. Одни евреи составили исключеніе: не терявъ никогда страха божія и стѣсняемые условіями семейной и гражданской жизни, они не могли пойти въ одно мясо и кости, и сохранили ту пропорцію тѣла, кото-

рую имѣлъ Адамъ и Ной. Но когда земля обсохла послѣ потопа и изъ ея испареній въ первый разъ блеснула молнія, гиганты обратили въ первый разъ взглядъ на небо и почувствовали первый страхъ; ихъ любопытство пробудилось, и такимъ образомъ это любопытство сдѣлалось „сыномъ невѣжества и вмѣстѣ отцомъ всякого знанія:“ первыя сказки родились отъ невѣжества и въ то же время сами породили начатки наукъ. Гиганты, пораженные страхомъ, потеряли прежнюю свободу, разгулъ физической жизни; экономія ихъ тѣла уменьшилась, они начали приближаться къ обыкновеннымъ размѣрамъ человѣческаго тѣла; прежнее приволье смѣнилось заботами объ охраненіи жизни искусственными мѣрами; гиганты познакомились съ необходимостью чистоты тѣла, и въ языкѣ осталось навсегда воспоминаніе о томъ до-историческомъ переворотѣ въ жизни гигантовъ: а именно, слово *politica*, *жизнь политическая*, происходитъ отъ *politus*, *вычищенный*, *чистый*. Такимъ образомъ, мы увидимъ часто, Вико, постоянно разсматривая языкъ, какъ древнѣйшій историческій памятникъ, старается путемъ филологіи составить понятіе о древнемъ бытѣ первыхъ народовъ, и латинскій языкъ руководитъ имъ въ тѣ времена, которыя не представляютъ никакихъ другихъ положительныхъ свидѣтельствъ. Нѣкоторый порядокъ въ собственномъ тѣлѣ былъ первою идеею гражданской жизни, и потому въ послѣдствіи, когда государственность сложилась окончательно, въ на-

званіи ея уцѣлѣло указаніе на первый ея источникъ: греческое *πολιτεία* и латинское *politica* удерживаются на всѣхъ языкахъ въ смыслѣ государственности, хотя по своему корнесловію имѣютъ совершенно другое значеніе.

Но филологія ведетъ Вико и къ другимъ соображеніямъ относительно значенія эпохи гигантовъ въ дальнѣйшей судьбѣ человѣчества. Въ древнихъ преданіяхъ гиганты являются *дѣтьми Земли*, а потому у грековъ ихъ называютъ *αυτοχθόνες*, и у римлянъ *indigenæ*, т. е. рожденные изъ той земли, на которой они живутъ. Впослѣдствіи, когда гиганты подчинили себѣ другихъ людей, болѣе слабыхъ, и сами потеряли свой ростъ, названіе ихъ сохранилось, но получило другой смыслъ: отъ *indigenæ* произошло слово *ingenui*, что значило *благородный* и вмѣстѣ *свободный;* такъ какъ первоначально одни благородные и свободные знали искусства, то искусства также получили названіе *artes ingenuæ*, или *artes liberales*, благородныя или свободныя искусства, въ томъ смыслѣ, что ими могутъ заниматься одни благородные и свободные люди.

Къ числу такихъ первыхъ свободныхъ искусствъ относится поэтическая метафизика или теологія, которая оставалась долго секретомъ благороднаго сословія. Вико видитъ первые ея письменные слѣды въ гомерическихъ произведеніяхъ, куда попали древнѣйшія воззрѣнія человѣка на божество: въ ту эпоху люди, по выраженію Цицерона, приводимому нашимъ авто-

ромъ, *fingunt et credunt*, т. е. выдумываютъ и вѣрятъ; а потому первые люди видѣли боговъ на землѣ, жили съ ними; Юпитеръ возсѣдалъ даже не на небѣ, а на сосѣднихъ пригоркахъ, какъ на Олимпѣ, Пеліонѣ, Оссѣ и т. д., или въ ближней рощѣ, въ рѣкѣ и т. п. Таковы были теологическія понятія древнѣйшаго человѣка о божествѣ, свидѣтельствующія о самой близости ихъ происхожденія отъ ближайшихъ предметовъ окружающей природы. Это воображаемое сожительство боговъ и людей побудило египтянъ начинать исторію эпохою боговъ, т. е. временемъ, когда боги жили вмѣстѣ съ людьми, или другими словами, когда въ каждомъ предметѣ природы люди видѣли божество, и, живя съ этою природою, думали такимъ образомъ жить вмѣстѣ съ богами.

Поэтическая метафизика потому составила первую науку о всѣхъ видахъ *бытія* вещей; каждое бытіе являлось божествомъ, и боговъ было столько же, сколько вещей. Рядомъ съ этою наукою должна была слѣдовать другая наука, которая разсматривала всѣ виды *понятій* существующаго въ формѣ слова (*λόγος*), и которую Вико называетъ потому *поэтическою логикою* (словословіе). „Слово *λόγος* значило первоначально *fabula*, что можно перевести на итальянскій языкъ *favella*; а у грековъ *fabula* значило тоже, что и *μῦθος* (миѳъ), откуда происходитъ латинское слово *mutus* (нѣмой), ибо древнѣйшій языкъ былъ *нѣмой,* безъ звука, и возникъ духовнымъ образомъ“. Говоря такъ, Вико

выходитъ изъ высказаннаго имъ выше въ положеніяхъ: первый человѣкъ выражалъ свои мысли тѣлодвиженіями безъ звука, слѣдовательно говорилъ, такъ сказать, нѣмымъ языкомъ; указать на небо, на землю, на море, значило сказать: Юпитеръ, Цибела, Нептунъ и т. д. Слѣды такого нѣмого языка сохранялись и тогда, когда человѣкъ избралъ звукъ средствомъ къ выраженію своихъ мыслей: всѣ древніе языки состояли изъ множества троповъ, синекдохъ, метафоръ, которые удерживаются во многихъ случаяхъ и до настоящаго времени. Первый человѣкъ могъ избрать одно собственное тѣло для составленія понятій о прочихъ неодушевленныхъ тѣлахъ, и доказательствомъ тому служатъ названія предметовъ, сохраняющіяся до сихъ поръ: наприм., человѣкъ имѣетъ *око*, и мѣсто срѣзаннаго на деревѣ сучка, по своему сходству съ глазомъ, называется также *очко; уста* человѣка дали названіе той части морского берега, которая какъ бы открывается для пріема въ себя рѣки и потому носитъ названіе *устья. Зубы, горло, жилы, носъ, подошва* — всѣ эти выраженія заимствованы человѣкомъ у собственнаго тѣла и перенесены на внѣшнюю природу, что служитъ указаніемъ на то, какъ первоначально относился человѣкъ къ природѣ. *Небо улыбается*, *вѣтеръ свиститъ* и тысячи другихъ подобныхъ выраженій свидѣтельствуютъ также о томъ, что въ глазахъ древняго человѣка то, что мы нынѣ называемъ риторическимъ выраженіемъ, было настоящимъ и прямымъ языкомъ, который родился изъ срав-

ненія жизни природы съ жизнью человѣка. Вико полагаетъ, что „Атлантскій языкъ“ *(lingua Atlantica)*, упоминаемый древними писателями, именно и есть тотъ первоначальный, нѣмой языкъ, который состоялъ изъ однихъ тѣлодвиженій и указаній на предметы, долженствовавшіе возбудить въ собесѣдникѣ ту или другую идею.

Пользуясь вышеупомянутымъ египетскимъ преданіемъ о трехъ возрастахъ древняго человѣчества, Вико приводитъ три языка, которымъ люди выражались соотвѣтственно каждому изъ этихъ трехъ возрастовъ; а именно, божеской эпохѣ принадлежитъ *іероглифическій языкъ;* геройская эпоха говорила языкомъ *символическимъ;* и наконецъ *народный* языкъ характеризуетъ человѣческую эпоху. Въ подтвержденіе такой египетской теоріи, Вико ссылается на то мѣсто (I, 250) въ гомеровской Иліадѣ, гдѣ поэтъ извѣщаетъ, что „Несторъ прожилъ *три* возраста различно говорящихъ людей; такимъ образомъ, Несторъ былъ извѣстнымъ выраженіемъ въ героической хронологіи грековъ, которая принимала, подобно египетской, три возраста и три языка; отсюда произошла поговорка: „прожить годы Нестора“, т. е. прожить отъ начала существованія міра. Въ позднѣйшія эпохи люди сохранили однако привычку говорить языкомъ божеской эпохи, т. е. нѣмымъ, іероглифическимъ языкомъ, и Вико находитъ такое указаніе у Діодора Сицилійскаго, который приводитъ вещественный іероглифическій отвѣтъ,

данный скиѳскимъ царемъ Идантуромъ Дарію Древнему, персидскому царю. Дарій напалъ на него и требовалъ повиновенія; Идантуръ послалъ ему пять *словъ*, но каждое слово было живой или вещественный предметъ: лягушка, мышь, птица, соха и лукъ. *Лягушкою* Идантуръ выражалъ то, что онъ родился самъ на этой землѣ, какъ рождаются лягушки изъ земли послѣ дождя; *мышь* указывала на то, что онъ, подобно мыши, устроилъ на своей землѣ себѣ жилище; *птица* говорила о томъ, что онъ признаетъ выше себя только бога; *соха* — что онъ воздѣлалъ землю и укротилъ ее; наконецъ, *лукъ* выражаетъ его власть надъ страною и обязанность защищать ее отъ внѣшняго врага. Другой примѣръ подобнаго языка божеской эпохи Вико находитъ у Тита-Ливія, гдѣ Тарквиній Гордый шлетъ нѣмой отвѣтъ своему сыну въ Габіи, сбивая маковыя головки въ саду. Извѣстное мѣсто Тацита о *Германцахъ*, гдѣ историкъ говоритъ, что они не знали *litterarum secreta*, Вико толкуетъ также въ пользу своей теоріи: древніе германцы не могли писать на своемъ секретномъ, т. е. іероглифическомъ языкѣ. Но особенно долго останавливается нашъ философъ на Гомерѣ, почерпая у него доказательства того, что у всѣхъ народовъ языки прошли въ своемъ развитіи три эпохи, божескую, геройскую и человѣческую. Гомеръ во многихъ мѣстахъ, а именно въ пяти, говоритъ самымъ опредѣленнымъ образомъ о различіи, существовавшемъ еще при немъ между языкомъ боговъ и лю-

дей, хотя при Гомерѣ, замѣчаетъ Вико, языкомъ боговъ продолжаетъ называться языкъ героевъ, такъ какъ они считались потомками боговъ; слѣдовательно при Гомерѣ подъ божескимъ языкомъ разумѣлся языкъ высшаго сословія. Въ Иліадѣ мы читаемъ, что Бріарей называемый такъ *у боговъ*, извѣстенъ *у людей* подъ именемъ Егеона (I, 403); птица, называемая *у боговъ* *χαλκὶς*, называется *у людей κύμινδις* (XIV, 291); рѣка, на которой лежитъ Троя, *у боговъ* — Ксантъ, а *у людей* — Скамандръ (XX, 74); въ Одиссеѣ есть два мѣста; *люди* говорятъ: Сцилла и Харибда, а *боги* называютъ то же самое *πλαγκτὰς πέτρας* (XII, 61) *); въ другомъ мѣстѣ (X, 305) поэтъ говоритъ, что Меркурій далъ Улиссу талисманъ противъ чаръ Цирцеи, который *у боговъ* называется *μῶλυ*, а *у людей* не имѣетъ для себя никакого слова. Такимъ образомъ, Гомеръ какъ бы сохранилъ намъ не только свидѣтельство о трехъ эпохахъ греческаго языка, но даже оставилъ, такъ сказать, лексиконъ, изъ котораго Вико приводитъ пять мѣстъ, хотя у Гомера можно найти много и другихъ подобныхъ примѣровъ: такъ, въ Иліадѣ, II, 811, гдѣ говорится о названіи одного изъ холмовъ въ долинѣ Трои.

При своемъ взглядѣ на значеніе іероглифовъ, какъ на нѣмой языкъ древнѣйшей эпохи человѣчества, Вико

*) Т. е. *блуждающія скалы*; но что онѣ соотвѣтствуютъ Сциллѣ и Харибдѣ, это одна догадка самого Вико.

считаетъ ложнымъ мнѣніемъ то убѣжденіе ученыхъ, что іероглифы были изобрѣтеніемъ позднѣйшей эпохи, называемой у него философскою, и которое было сдѣлано съ цѣлью держать въ секретѣ отъ толпы изобрѣтенія тайной мудрости. Живые іерогливы, отправленные Идантуромъ Дарію, и мимика Тарквинія Гордаго не могли имѣть цѣлью тайны, потому что они могли быть понятны каждому.

Въ языкѣ героической эпохи начинаютъ въ первый разъ являться членораздѣльные звуки, такъ что героическій языкъ представляетъ переходъ къ народному языку, но съ значительнымъ перевѣсомъ божескаго языка. Наконецъ, въ народномъ языкѣ членораздѣльные звуки получаютъ полное господство.

„Но, восклицаетъ Вико, остается еще весьма трудный вопросъ, *какимъ образомъ могло явиться столько народныхъ языковъ, сколько существуетъ народовъ?* Чтобы разрѣшить его, мы должны предпослать весьма важную истину: какъ въ каждомъ народѣ образовалась различная природа соотвѣтственно различію климата, откуда произошло различіе и въ самыхъ нравахъ; точно также изъ различія природы и нравовъ явилось различіе въ языкахъ. Различіе природы принудило людей составить различные взгляды на удобства и неудобства человѣческой жизни, и породило въ народахъ различныя и часто противоположныя привычки; этимъ же самымъ путемъ, а не иначе, разошлись между собою различные языки. Это можно усмотрѣть съ оче-

видностью въ народныхъ поговоркахъ: начàла человѣческой жизни у всѣхъ одни и тѣ же, но они выражены съ столькихъ точекъ зрѣнія, сколько существовало или существуетъ народовъ, какъ о томъ было упомянуто въ положеніяхъ (аксіом. 22). Слова героической эпохи, удержавшись въ сокращеніяхъ, произвели въ народныхъ языкахъ тѣ трудности, съ которыми пришлось такъ много бороться ученымъ, занимавшимся критикою библіи, а именно, имена однихъ и тѣхъ же царей въ священномъ писаніи называются такъ, а въ языческой исторіи совершенно иначе; ибо въ священномъ писаніи они названы по физическимъ качествамъ или могуществу, а у языческихъ писателей по нравамъ, дѣяніямъ, или по чему нибудь другому. И теперь мы видимъ, что города Венгріи называются такъ у венгровъ, иначе у грековъ, иначе у нѣмцевъ, и иначе у турокъ. Нѣмецкій языкъ, этотъ живой языкъ героической эпохи, обращаетъ почти всѣ иностранныя названія въ свои собственныя. Надобно думать, что римляне и греки поступали точно также, когда они варварскія выраженія передавали въ превосходной греческой или латинской формѣ. Отсюда происходитъ та темнота, которую мы встрѣчаемъ въ древней географіи и естественной исторіи. На основаніи того, при первомъ изданіи этого труда (т. е. 1725 г.), въ насъ зародилась мысль составить *духовный словарь*, который долженъ былъ дать ключъ ко всѣмъ различно произносимымъ языкамъ; идея одна и та же, но по

различнымъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ она получала въ словѣ различную оболочку. Въ построеніи этой „Науки" мы безпрестанно пользовались этимъ словаремъ, и сдѣлали въ четвертой *) главѣ довольно полный опытъ, въ которомъ мы указали до пятнадцати различныхъ точекъ зрѣнія, которыя представлялись въ фамильномъ и государственномъ быту того времени...

„Изъ всего сказаннаго вытекаетъ слѣдующее по-

*) Т. е. перваго изданія. Въ нашемъ изданіи эта мысль составляетъ 22-ую аксіому или положеніе (см. выше на стр. 66). Вотъ извлеченіе изъ того мѣста перваго изданія, на которое ссылается Вико, и гдѣ онъ дѣлалъ опытъ составленія *духовнаго словаря* для различныхъ наименованій *отца семейства:* «Точки зрѣнія, на основаніи которыхъ различные народы называли первыхъ отцовъ семействъ, суть слѣдующія: 1) выдумка боговъ силою фантазіи; 2) рожденіе дѣтей въ законномъ бракѣ, при благословеніи свыше; 3) проистекающее отсюда героическое происхожденіе; 4) знакомство съ наукою гаданій; 5) учрежденіе семейныхъ жертвоприношеній; 6) неограниченная отцовская власть; 7) истребленіе дикихъ звѣрей и разбойниковъ и обработка земли; 8) принятіе въ свою среду заблудшихся безбожниковъ и ихъ защита противъ насильственныхъ людей Өомы Гоббеса; 9) слава, пріобрѣтенная всѣми тѣми добродѣтелями; 10) верховная власть въ своихъ владѣніяхъ; 11) проистекающая отсюда военная власть; и 12) связанная съ тѣмъ законодательная и карательная власть. На основаніи того, у евреевъ отцы семействъ назывались *левитами*, отъ слова **ел**, *сильный;* у ассиріянъ — *халдеями* или *мудрыми;* у персовъ — *магами*, или *вѣщими;* у египтянъ — *жрецами*, т. е. жертвоприносителями; у грековъ — то *героическими поэтами*, по дару предвидѣнія, то *героями*, по происхожденію отъ боговъ, то *царями*, по неограниченной власти, и въ этомъ смыслѣ послы Пирра назвали римскій сенатъ собраніемъ царей; далѣе, *ἄριστοι* или *martiales* отъ Ареса или Марса; въ Спартѣ — *Гераклиды*, въ Римѣ — *Квириты*; власть надъ семьею и права отца выразились въ названіи *heri* или господа, откуда слово hereditas, отцовское наслѣдіе; *viri, patres* (въ Аѳинахъ *Εὐπατρίδαι*); въ средніе вѣка *barones*, въ отличіе отъ *homines* или *крѣпостные*, откуда новѣйшее испанское слово *varon*».

ложеніе: чѣмъ богаче языки подобными сокращенными героическими выраженіями, тѣмъ они прекраснѣе, и прекраснѣе потому что они нагляднѣе, и чѣмъ нагляднѣе, тѣмъ справедливѣе и вѣрнѣе; и наоборотъ, чѣмъ языки болѣе насыщены выраженіями темнаго происхожденія, тѣмъ они непріятнѣе, ибо тѣмъ они сбивчивѣе и темнѣе, и подаютъ поводъ къ двусмыслію и недоумѣнію; такъ бываетъ съ языками, происшедшими изъ смѣшенія многихъ варварскихъ языковъ, исторія происхожденія которыхъ до насъ не дошла.

„Чтобы приступить теперь къ разрѣшенію въ высшей степени затруднительнаго вопроса объ образованіи тѣхъ трехъ родовъ, какъ въ языкахъ, такъ и въ письмѣ, необходимо установить слѣдующее начало: боги, герои и люди начали свои языки въ одно и тоже время, ибо тѣ, которые создавали боговъ въ своей фантазіи и производили потомъ отъ боговъ свою героическую природу, были также люди. А потому всѣ три языка, а вмѣстѣ съ ними и письмена, начались въ одно время, но съ слѣдующими тремя важными различіями: *языкъ боговъ* былъ совершенно безъ звука и представлялъ весьма мало членораздѣльности; *языкъ героевъ* былъ смѣшанъ изъ беззвучнаго языка и членораздѣльнаго, а слѣдовательно изъ народной рѣчи и героическихъ знаковъ, которые Гомеръ называетъ *σήματα*; *языкъ людей* былъ почти весь членораздѣльный, и весьма рѣдко беззвучный, ибо нѣтъ столь полнаго народнаго языка, въ которомъ число предметовъ

не превышало бы числа словъ. А потому необходимо думать, что героическій языкъ въ своемъ началѣ былъ въ высшей степени безпорядоченъ, что послужило главнымъ источникомъ смутности миѳовъ. Примѣромъ того служитъ *миѳъ о Кадмѣ: Кадмъ убиваетъ большихъ змѣевъ; сѣетъ ихъ зубы; изъ борозды выходятъ вооруженные люди; онъ бросаетъ въ ихъ среду огромный камень; они борются другъ съ другомъ на смерть; и наконецъ самъ Кадмъ обращается въ змѣя.* Такимъ искусникомъ былъ тотъ Кадмъ, который принесъ къ грекамъ искусство письма; и о немъ сохранился этотъ миѳъ, который, какъ мы объяснимъ ниже, заключалъ въ себѣ *нѣсколько столѣтій поэтической исторіи.*“

Говоря такъ, Вико выразилъ опредѣленно свой взглядъ на значеніе миѳа, какъ источника первобытной исторіи человѣческихъ обществъ. Миѳъ, по его идеѣ, есть ни что иное, какъ слѣды іероглифическаго языка, сохранившіеся въ позднѣйшую эпоху; для насъ миѳъ имѣетъ значеніе иносказательной сказки, басни, между тѣмъ, какъ въ эпоху своего рожденія онъ былъ прямымъ и настоящимъ языкомъ, въ которомъ знаки употреблялись для выраженія мысли, какъ нынѣ употребляются нами для той же цѣли членораздѣльные звуки. Вико дѣлаетъ ниже (26-я гл. II-й книги) опытъ, такъ сказать, перевода миѳа о Кадмѣ съ іероглифическаго языка на нашъ языкъ. *Кадмъ убиваетъ змѣевъ* т. е. вырубаетъ первобытные лѣса на землѣ; *онъ сѣетъ ихъ зубы*, т. е. дѣлаетъ изъ вырубленнаго дерева

зубья, и такою деревянною сохою, которая употреблялась до открытія желѣза, вспахиваетъ поле; эта метафора сохранилась и въ народныхъ языкахъ, на которыхъ два острія сохи заимствуютъ и до сихъ поръ свое названіе отъ одной изъ частей человѣческаго тѣла: *dentes*, *зубы и зубья*. *Изъ бороздъ выростаютъ вооруженные люди;* этимъ іероглифомъ выражается та тѣсная связь, въ которую ставилъ себя древній человѣкъ съ почвою, основывая на владѣніи землею свое благородство и право защищать ее противъ безземельнаго плебея; эта часть іероглифа, вмѣстѣ съ его продолженіемъ: *и они вступили въ борьбу другъ съ другомъ* — выражаетъ борьбу за аграрные законы патриціевъ съ плебеями. *Борозды* указываютъ на сословное начало. Наконецъ: *Кадмъ превращается самъ въ змѣя,* т. е. въ обществѣ является авторитетъ власти; а потому, замѣчаетъ Вико, у грековъ подобная же эпоха выразилась совершенно подобнымъ же іероглифомъ, а именно *Дракономъ*, написавшимъ свои законы кровью: такимъ образомъ, Драконъ не былъ историческою личностью, но іероглифическимъ словомъ, скрывавшимъ въ себѣ цѣлую исторію переворота, совершившагося въ древнемъ обществѣ.

Вико указываетъ на другой слѣдъ, еще болѣе важный, того же іероглифическаго языка у Гомера (Ил. XVIII, 483 и слѣд.), который на щитѣ Ахиллеса приводитъ всю исторію міра отъ его начала до позднѣйшихъ временъ, разсказанную такими же іероглифа-

ми, какъ и миѳъ Кадма. Эти іероглифы выражали не только политическую исторію древнихъ обществъ, но говорили и о постепенномъ развитіи культуры. Такъ, на щитѣ была написана іероглифами исторія искусствъ и всей цивилизаціи, которую поэтъ начинаетъ эпохою семейнаго быта, и ставитъ потому на первомъ мѣстѣ царя-отца, который, держа въ рукахъ скипетръ, раздѣляетъ жертвенное мясо. Далѣе слѣдуютъ виноградники, потомъ стадо, пастухи и хижины, и все это заключается танцами. Эта картина, говоритъ Вико, представляетъ естественную послѣдовательность человѣческихъ изобрѣтеній: сначала искусство необходимаго, сельской жизни и прежде всего пищи, а потомъ полезное, и именно скотоводство; далѣе, удобное, гражданская постройка; наконецъ, пріятное, танцы.

Приступая къ ближайшему разсмотрѣнію вопроса о происхожденіи членораздѣльнаго языка, Вико указываетъ на звукоподражаніе, какъ на первый источникъ слова. Юпитеръ получилъ свое названіе у латинъ отъ перекатовъ грома, который вызвалъ идею божества, и такъ явился звукъ *Jous*, который въ соединеніи съ другимъ словомъ *pater* образовалъ сокращенную форму *Jupiter* (Jouspater); шипѣніе молніи вырвало у грековъ звукъ *Ζεύς;* ударъ грома, за которымъ иногда вспыхиваетъ пламя, породилъ у восточныхъ народовъ другой звукъ для обозначенія божества: *Уръ*, откуда явилась слово *urem*, *огонь;* греки заимствовали изъ того же источника названіе для неба: *οὐρανός*, и римляне—

Bayerische
Staatsbibliothek
München

глаголъ *uro, сожигаю*. Слово *pater* явилось отъ изумленія, которое вызывали небесныя явленія, и состояло въ междометіи: *pa!* Въ старыхъ выраженіяхъ латинскаго языка встрѣчается глаголъ *pipare*, *жаловаться*, который могъ произойти отъ восклицанія общаго всѣмъ дѣтямъ, когда они жалуются на боль: *pi-pi!* По мнѣнію Вико, всѣ древніе языки состояли изъ односложныхъ словъ, и то, что мы въ грамматикахъ называемъ мѣстоименіями, было одною изъ старѣйшихъ частей рѣчи: мѣстоименія у всѣхъ народовъ односложны, и у древнѣйшихъ латинскихъ писателей можно видѣть, какимъ образомъ иногда мѣстоименіе употреблялось какъ имя существительное; Вико указываетъ для примѣра на Плавта (Amphitr. I, 3, 45): Lucescit *hoc* jam, гдѣ *hoc* поставлено вмѣсто *coelum*. Замѣчательно также то, что всѣ имена, которыя могли явиться въ эпоху лѣсной и полевой жизни, у всѣхъ народовъ являются односложными: **Βοῦς, σῦς, μῦς** etc. Глаголы должны были явиться послѣдними, и въ подтвержденіе того Вико приводитъ, что одинъ изъ его соотечественниковъ, вслѣдствіе удара, позабылъ всѣ глаголы, но сохранилъ въ памяти имена существительныя. Притомъ глаголы явились въ языкѣ прежде всего въ повелительномъ наклоненіи, гдѣ они въ самыхъ необходимымъ случаяхъ жизни всегда односложны: *es, sta, i, da, dic, fac**).

*) Мы имѣемъ въ своемъ разговорномъ языкѣ такое древнее повелительное, которое совсѣмъ не представляетъ другихъ формъ глагола, и тѣмъ какъ бы

Bayerische Staatsbibliothek München

Соотвѣтственно тому, Вико полагаетъ, что первая форма человѣческой рѣчи была не проза, которая требуетъ полнаго развитія всѣхъ частей рѣчи, но *стихъ;* и пѣніе предшествовало разговорной рѣчи. Первые люди, какъ наши глухонѣмые, ограничивались сначала одними гласными буквами и добывали ихъ изъ себя на распѣвъ. Китайскій языкъ, имѣющій не болѣе трехсотъ членораздѣльныхъ словъ, разнообразитъ слова пѣніемъ гласныхъ, и потому изъ всѣхъ существующихъ языковъ стоитъ ближе всѣхъ къ первобытному языку человѣчества. Всѣ изрѣченія сибиллъ и оракуловъ въ стихахъ, именно потому что форма всего древняго языка заключалась въ стихѣ. Стихотворная рѣчь предшествовала грамматическому сложенію языка, и до нашего времени поэтамъ предоставлена ихъ древняя привилегія, называемая licentia poetica, которая въ извѣстныхъ предѣлахъ можетъ нарушать правила грамматики.

Таково въ главныхъ чертахъ содержаніе первыхъ 12 главъ второй книги. Въ послѣдующихъ 14 главахъ, авторъ останавливается на поэтической *морали*, *экономіи* и *политикѣ* первобытныхъ обществъ, какъ онѣ развивались соотвѣтственно тѣмъ же тремъ эпохамъ, а именно божеской, героической и человѣческой. Слѣдуя прежней методѣ руководиться анализомъ миѳовъ

служитъ подтвержденіемъ теоріи Вико: *на*, вмыслѣ *возьми;* употребляется даже во множественномъ числѣ: *на-те.*

и древнихъ изрѣченій языка, какъ они сохранились преимущественно у Гомера и въ XII таблицахъ римскаго законодательства, авторъ приходитъ къ заключенію, что поэтическая мораль проистекала главнымъ образомъ изъ идеи брака, и что единобрачіе предшествовало многобрачію. Въ свою очередь, семейство развившееся изъ брака, сдѣлалось основою поэтической экономіи и политики. Семейство было первообразомъ для жизни общественной и государственной, что выразилось и въ самой семейной терминологіи. Гомеръ говоритъ, что Юпитеръ и Юнона, вступивъ въ бракъ, заключили между собою *дружбу*, что у грековъ называется *φιλία* — одного происхожденія съ глаголомъ *φιλέω, люблю;* отсюда же явилось въ латинскомъ языкѣ слово *filius*, *сынъ,* т. е. тотъ, кого любятъ; у грековъ— *φυλή,* колѣно, какъ соединеніе родственниковъ или любящихъ взаимно людей. На подобіе семейству, происходившему естественно отъ брака, явились въ древнемъ обществѣ союзы, которые получили названіе *фамилій*, что въ новѣйшихъ языкахъ употребляется потому для обозначенія естественнаго семейства. Когда люди свободные или гиганты, вслѣдствіе междоусобій, физическихъ бѣдствій, теряли свое значеніе, они старались поступить въ свиту какого-нибудь героя, и получали въ такомъ случаѣ названіе *famuli*, *славные*, какъ люди *славы* (fama); по ихъ имени самый союзъ назывался *familia*, *союзъ славныхъ*. Или они назывались *кліентами* (clientes) отъ другого корня *κλῆς*

(слава), откуда произошло старинное слово *cluere*, *блистать*, сохранившееся въ формѣ *inclyti* или *incluti*, *знаменитые*. Впослѣдствіи, преобладаніе одного лишило этихъ *famuli* ихъ независимости, и они, сохраняя звукъ своего имени, обратились въ *слугъ*—послѣднее значеніе слова *famulus*. Миѳы о Танталѣ, который видѣлъ воду и не могъ ею воспользоваться; объ Иксіонѣ, вѣчно обращавшемъ колесо, или о Сизифѣ, который напрасно старался вскатить камень на гору, служили іероглифическимъ выраженіемъ того состоянія, въ которое были приведены *famuli*, знаменитые люди, осужденные своими прежними покровителями на вѣчную работу, такъ что ихъ имя, не смотря на свое происхожденіе отъ *fama* (слава), сдѣлалось тожественнымъ съ понятіемъ *слуги*. Вслѣдствіе того, въ *фамиліи* должна была открыться борьба между *отцами* (patres) фамилій и ихъ членами. Отцы семействъ, *patres*, составившіе *патриціевъ*, соединились вмѣстѣ и образовали *сенатъ* (собраніе старѣйшинъ), избравъ изъ своей среды царя или предводителя для борьбы съ возмутившимися кліентами. Такое соединеніе патриціевъ было названо по ихъ имени *patria* (т. е. *res*), *отечество*. И такъ, подъ отечествомъ въ поэтической исторіи древнихъ обществъ разумѣется достояніе одного высшаго сословія, патриціевъ.

„Этотъ великій и важный эпизодъ поэтической исторіи, говоритъ Вико, сохранился въ слѣдующемъ миѳѣ о Сатурнѣ: Сатурнъ хочетъ пожрать свое дѣ-

тище, Юпитера; жрецы Цибеллы прячутъ младенца, и шумомъ оружія заглушаютъ его крики. Въ этомъ миѳѣ Сатурнъ представляетъ собою типъ тѣхъ фамуловъ, которые обработываютъ поля патриціевъ и хотятъ ѣсть плоды трудовъ своихъ.... Жрецы Цибеллы (т. е. патриціи) прячутъ Юпитера, т. е. полагаютъ начало монархическому управленію. Латинскіе филологи думаютъ, что отъ *скрытія* (latere) Юпитера получила свое названіе самая страна Лацій (Latium). Жрецы прибѣгнули къ шуму оружія; на это намекаетъ и Платонъ, говоря, что „государства были порождены оружіемъ.“ Съ этимъ же въ связи стоятъ слова Аристотеля: „въ республикахъ героической эпохи патриціи клялись быть вѣчными врагами плебеевъ.“ На этомъ же основана та вѣчная особенность, въ силу которой мы говоримъ, что слуги — враги господина, состоящіе на его же жалованьѣ. Греки подтвердили справедливость того словопроизводствомъ, и у нихъ *πόλεμος, война,* происходитъ отъ *πόλις, городъ.*“

Авторъ видитъ въ происхожденіи городовъ враждебное явленіе фамильному быту, носившему на себѣ исключительно поземельный, сельскій характеръ. Не ограничиваясь вышеприведеннымъ греческимъ словопроизводствомъ, по которому въ самой идеѣ города заключалась идея войны, борьбы патриціевъ съ кліентами, Вико ссылается для подтвержденія своего взгляда на миѳъ о рожденіи Минервы.

„Высшее сословіе у грековъ создало относительно

рожденія Минервы грубую и непріятную фантастическую картину, а именно патриціи говорили, что Вулканъ разрубилъ сѣкирою голову Юпитеру, и изъ нея вышла Минерва; этимъ они хотѣли сказать, что масса кліентовъ (famuli), занятая рабскими трудами и олицетворенная въ плебейскомъ Вулканѣ, разбила царство Юпитера, то-есть ослабила его власть или ограничила, какъ то сохранилось у латинъ въ ихъ выраженіи *minuere caput* (уменьшить власть); въ ту эпоху не умѣли говорить абстрактно: *ослабить правительство*, и потому выражались конкретно: *ослабить голову*. А переворотъ въ монархическомъ устройствѣ фамиліи и состоялъ именно въ томъ, что его замѣнили аристократическія формы *въ городахъ*. То предположеніе, что у латинъ имя *Minerva* произошло отъ *minuere*, не лишено основанія; и въ юридическомъ языкѣ римлянъ сохранилось выраженіе *capitis deminutio, перемѣна формы правленія;* а Минерва именно произвела перемѣну въ фамильномъ быту, приведя его въ городское состояніе.

„Впослѣдствіи, этотъ миѳъ сдѣлался предметомъ самыхъ высокопарныхъ соображеній философовъ; говорили, что въ этомъ миѳѣ видно, какъ вѣчная идея въ Богѣ произошла изъ Бога, а почему всѣ заключающіяся въ насъ идеи порождены Богомъ. Но теологическіе поэты видѣли въ Минервѣ одну идею гражданскаго порядка.... У Гомера, Минерва имѣетъ постояннымъ предикатомъ: *воительница, ищущая добычи;*

и только въ двухъ мѣстахъ, сколько помнимъ, мы нашли при ея имени эпитетъ: *совѣтница;* если же ей посвящали *сову* и *оливу,* то вовсе не потому что она занималась по ночамъ и писала и читала при свѣтѣ лампы, а чтобы показать, что образованность человѣчества выходитъ изъ мрака ночи; а можетъ быть и потому что сенатъ героической эпохи составлялъ свои опредѣленія по ночамъ."

Изъ такого отношенія лицъ первобытнаго общества и изъ его видоизмѣненій, основанныхъ на самой природѣ вещей, Вико выводитъ общія и вѣчныя начала происхожденія собственности и вытекающія отсюда различныя формы государственныхъ учрежденій. По его идеѣ, всякая собственность и каждое государственное учрежденіе имѣетъ въ своемъ основаніе *бенефицію*, *дареніе.* Собственность сама по себѣ предполагаетъ въ собственникѣ необходимую силу для своего пріобрѣтенія; но чтобы воспользоваться пріобрѣтенною собственностью, человѣкъ не можетъ довольствоваться собственными силами, и потому онъ *уступаетъ* ее на извѣстныхъ условіяхъ тѣмъ, которые имѣли средство сдѣлать пріобрѣтеніе, или отдаетъ какъ *даръ*, *бенефицію*, *ленъ.* А потому ленная система господствовала одинаково, какъ въ древнѣйшій періодъ исторіи грековъ и римлянъ, такъ и въ древнѣйшую эпоху европейской исторіи. Вико допускаетъ только троякаго рода лены, и на томъ основаніи говоритъ, что всѣ государства представляютъ только

троякаго рода *право владѣнія* (dominium), троякаго рода *состояніе лицъ,* и троякаго рода *состояніе вещей.*

„Первое право владѣнія называется *dominium bonitarium* (право пользованія): оно предоставляется земледѣльцамъ и простому народу; этотъ простой народъ, *люди*, (homines), какъ называли въ эпоху возвратившагося варварства *) *васалловъ*, то-есть плебеи, пользовались плодами земли своихъ героевъ (т. е. сузереновъ). Второй родъ владѣній называется *dominium quiritarium,* и составляетъ благородные, героическіе или вооруженные лены, называемые и до сихъ поръ *feuda militaria.* Такіе лены принадлежали героямъ, соединеннымъ въ одно вооруженное сословіе; право подобнаго владѣнія называлось также *dominium optimum;* о немъ, хотя и въ другое время, говоритъ Цицеронъ въ своей рѣчи *De Haruspicum responsis*, по поводу нѣкоторыхъ домовъ, существовавшихъ въ Римѣ до его эпохи, и называетъ ихъ такимъ недвижимымъ имуществомъ, которое освобождалось не только отъ частныхъ, но и отъ общественныхъ повинностей. Другое классическое мѣсто о томъ же читается въ Пятокнижіи Моисея, гдѣ говорится, что при Іосифѣ египетскіе жрецы не вносили царю никакихъ податей за свои владѣнія; а всѣ монархіи героической эпохи были жреческими го-

*) Какъ мы увидимъ ниже, Вико, по своей теоріи, называетъ начало среднихъ вѣковъ *возвратившимся варварствомъ* и потому повторившимъ въ себѣ всѣ явленія древняго варварства съ его тремя эпохами, божескою, геройскою и человѣческою.

сударствами, и ниже мы увидимъ, что римскіе патриціи также не платили податей въ государственную казну. Всѣ эти частные лены съ верховными правами были весьма естественно подчинены въ героическую эпоху высшему правительственному мѣсту, образованному изъ высшаго сословія; общее дѣло этого высшаго сословія называлось *отечествомъ, patria*, при семъ подразумѣвается опущенное слово *res*, то-есть *интерессъ отцовъ* или патриціевъ, который они обязаны защищать и поддерживать, ибо этотъ интерессъ предоставленъ всѣмъ отцамъ фамилій, раздѣленъ между ними по-ровну, и служитъ основою ихъ владѣльческой свободы. Третій родъ владѣнія назывался *dominium civile*, которымъ пользовались героическія общины, состоявшія первоначально изъ однихъ героевъ, и которое они получили въ качествѣ *лена отъ божества*.... Когда такія общины превратились въ гражданскія монархіи, это происхожденіе власти выразилось наглядно въ титулѣ: *божіею милостью* (per la grazia di Dio)."

Далѣе, авторъ дѣлаетъ обширное примѣненіе всѣхъ высказанныхъ имъ началъ къ первымъ временамъ римской исторіи, и въ заключеніи второй книги говоритъ о состояніи поэтической физики, космографіи, хронологіи и географіи, у народовъ, которые проходили постепенно въ своемъ развитіи чрезъ вышеуказанныя имъ три эпохи.

Какъ мы могли замѣтить, Вико во всѣхъ своихъ изслѣдованіяхъ главнымъ образомъ опирается на го-

мерическихъ поэмахъ, Иліадѣ и Одиссеи, какъ на единственномъ памятникѣ, указанія котораго входятъ глубоко въ первобытную жизнь народовъ. Потому авторъ, заключивъ вторую книгу, рѣшился подвергнуть самого Гомера исторической критикѣ, чтобы оправдать себя въ пользованіи его произведеніями. Эта критика Гомера и составила особую третью книгу „Новой Науки“. Хотя эта часть труда Вико не имѣетъ прямого отношенія къ философіи исторіи, и вставлена въ его произведеніе эпизодически, но тѣмъ не менѣе она заняла видное мѣсто въ „Новой Наукѣ“, и составила эпоху въ исторіи критики. Вико, если не рѣшилъ своего вопроса совершенно удовлетворительно, то во всякомъ случаѣ онъ далъ первый толчокъ и поставилъ на настоящую дорогу вопросъ о значеніи Гомера и вообще древнихъ памятниковъ народной литературы. Вольфъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о Гомерѣ только утвердилъ на научныхъ основаніяхъ то, что было уже ясно и положительно высказано у Вико.

Точка отправленія Вико въ этомъ вопросѣ понятна сама собою, и важность его рѣшенія для судьбы всей „Новой Науки“ очевидна. „Былъ-ли Гомеръ *философъ?*“ вотъ вопросъ, который предлагаетъ себѣ Вико; на его языкѣ это значитъ: принадлежитъ-ли Гомеръ къ числу писателей, жившихъ въ позднѣйшую эпоху развитія человѣческихъ обществъ, которую Вико называетъ философскою, въ отличіе отъ поэтической, гдѣ всѣ лица суть ни что иное, какъ іероглифы, миѳы,

олицетворявшіе ту или другую идею? Если Гомеръ былъ *философъ,* т. е. писатель въ томъ смыслѣ, какъ мы понимаемъ это слово въ настоящее время, конкретное историческое лице, въ такомъ случаѣ его произведенія не могутъ служить тѣмъ источникомъ, какимъ признаетъ ихъ Вико. Отвѣтъ на заданный себѣ вопросъ, нашъ авторъ выразилъ въ самомъ оглавленіи третьей книги: „Объ открытіи *истиннаго* Гомера.“ Указавъ на сомнѣніе древнихъ относительно личности Гомера, Вико съ большимъ остроуміемъ анализируетъ, сравниваетъ различныя мѣста Иліады и Одиссеи, приводитъ, по его выраженію, философическія и филологическія доказательства, и останавливается на положительномъ убѣжденіи, что „Гомеръ никогда не существовалъ какъ дѣйствительный конкретный человѣкъ;“ что самое его имя есть только нарицательное названіе: *ὁμοῦ, вмѣстѣ* и *εἴρειν, сплетать*, откуда *ὅμηρος,* т. е. *соединитель миѳовъ.* Такимъ образомъ, Иліада и Одиссея являются въ глазахъ Вико произведеніемъ литературы іероглифическаго языка, когда *миѳъ* служилъ *нѣмымъ* *) словомъ къ выраженію идей, какъ Вико то старался объяснить выше почти на каждый страницѣ своего труда. Въ позднѣйшую эпоху забыли о такомъ значеніи миѳа и составили ложную идею о Гомерѣ, какъ о писателѣ, не обративъ вниманія на то, что въ Иліадѣ и Одиссеѣ нигдѣ даже не упоминается

*) См. выше на стр. 88.

объ искусствѣ письма: постоянно говорится *о пѣніи*, какъ о средствѣ изложенія мыслей. Вико особенно обвиняетъ Плутарха въ распространеніи такого ложнаго взгляда на Гомера, и прибавляетъ, что „всѣ философы (т. е. писатели) послѣдовали за Плутархомъ на всѣхъ парусахъ“ *).

Мы достигли теперь тѣхъ двухъ послѣднихъ книгъ „Новой Науки“, которыя собственно составляютъ главное ея содержаніе, и въ отношеніи къ которымъ первыя три книги служили однимъ приготовленіемъ.

Третья книга носитъ заглавіе: „*О пути, которому слѣдуютъ народы въ своемъ развитіи;*“ и вотъ какимъ образомъ самъ авторъ приступаетъ къ рѣшенію своей

*) Пользуюсь настоящимъ случаемъ, чтобы выразить свою признательность памяти того, кто первый познакомилъ меня съ Вико и указалъ на его важное значеніе въ исторіи критическаго искусства. Лѣтъ двадцать тому назадъ, въ 1846 г., покойный профессоръ греческой словесности въ Спб. университетѣ, *Грефе*, предложилъ намъ задачу для конкурса на медаль вопросъ о Гомерѣ, поставивъ необходимымъ условіемъ изучить пріемы Вико. Какъ ни отдаленно это прошедшее, но я живо помню то необыкновенное впечатлѣніе, которое произвела на меня «Новая Наука». Она, какъ извѣстно, исполнена весьма тяжелыхъ мѣстъ, читается не безъ труда, но не смотря на то для молодого человѣка она представляетъ необыкновенную привлекательность, именно, быть можетъ, потому, что научный характеръ самого Вико носитъ на себѣ всѣ принадлежности юношеской силы, которая всегда готова разсѣчь узелъ тамъ, гдѣ недостало бы средствъ и терпѣнія развязать его. Притомъ Вико говоритъ о юношествѣ человѣчества и создаетъ его поэтическую исторію; а потому, помимо своего научнаго интересса, его «Новая Наука» будетъ еще не разъ вдохновлять собою, и вызоветъ не разъ творческую дѣятельность воображенія, какъ она уже подарила намъ «Филанжіери» устами Гёте, почерпнувшаго свой идеалъ въ «Новой Наукѣ».

существенной задачи и объясняетъ тотъ порядокъ, въ которомъ онъ намѣренъ излагать свои идеи:

„Въ силу основныхъ началъ этой науки, какъ они установлены въ *первой книгѣ*, и въ силу происхожденія всего божескаго и человѣческаго въ язычествѣ, какъ то мы изслѣдовали и открыли во *второй книгѣ*, говоря объ эпохѣ поэтической мудрости (т. е. образованности); равно и въ силу сдѣланнаго нами открытія въ *третьей книгѣ*, изъ котораго слѣдуетъ, что пѣсни Гомера составляютъ двѣ великія сокровищницы естественнаго права народовъ Греціи, какъ законъ XII таблицъ служитъ важнѣйшимъ свидѣтельствомъ естественнаго права народовъ Лація; мы приступаемъ нынѣ съ помощью этихъ свѣточей, заимствованныхъ изъ философіи и филологіи, къ *четвертой книгѣ;* она укажетъ намъ тотъ путь, которому слѣдуютъ народы въ своемъ развитіи, проходя три извѣстныя египтянамъ эпохи боговъ, героевъ и людей. Какъ мы увидимъ, народы твердо стоятъ въ этой вѣрной и непрерывной послѣдовательности причинъ и дѣйствій, которая производитъ въ нихъ три рода *природы*, три рода *нравовъ*, вытекающихъ изъ каждой природы; три рода *естественнаго права* народовъ, соотвѣтственно тремъ родамъ нравовъ; и три рода *гражданскаго* порядка или государственности, соотвѣтственно тремъ видамъ естественнаго права. А чтобы люди могли сообщать другъ другу тѣ вышеупомянутыя и пріобрѣтенныя ими преимущества, они образовали три рода

языка и столько же *письменъ;* для упроченія же за собою тѣхъ преимуществъ они установили три рода *науки о правѣ*, съ тремя родами *власти*, *понятій о правѣ,* и съ тремя родами *суда.* Но эти три рода особеннаго единства, вмѣстѣ съ прочими другими, которые вытекаютъ изъ нихъ и будутъ исчислены въ этой книгѣ, взятые вмѣстѣ исходятъ изъ одного общаго единства, которое и есть единство религіи божественнаго провидѣнія; это — единство духовное; оно установляетъ міръ народовъ и даетъ имъ жизнь. Прочее же, что было выше изложено подробно, здѣсь будетъ снова подтверждено".

Читая четвертую книгу „Новой Науки" мы можемъ легко замѣтить съ перваго раза, что автору почти ничего не осталось сказать, послѣ тѣхъ изслѣдованій, которые были представлены въ трехъ предъидущихъ книгахъ. Авторъ или говоритъ коротко, ссылаясь на вышесказанное, или безпрестанно повторяется; многія изъ 23 главъ, составляющихъ четвертую книгу, заключаютъ въ себѣ не болѣе десяти строчекъ. Въ первыхъ десяти главахъ самаго краткаго содержанія, онъ ограничивается одними перифразами вышеизложеннаго имъ и характеризируетъ тѣ три рода природы, нравовъ, естественнаго права, языка письменъ, науки права, власти, и понятія о правѣ, которые соотвѣтствовали тремъ эпохамъ первобытныхъ обществъ. Мысль вездѣ одна и та же: грубая природа, суровые нравы, нѣмой іероглифическій языкъ и такія же пись-

мена; страхъ и насиліе въ понятіяхъ о правѣ и власти характеризуютъ первую эпоху боговъ; смягченіе, усовершенствованіе, справедливость идутъ впередъ въ эпоху героевъ и эпоху людей. Нѣсколько подробнѣе останавливается Вико на трехъ родахъ суда, и по этому поводу присоединяетъ разсужденіе о трехъ родахъ наказанія, о войнѣ, которая въ сущности есть тотъ же судъ, и о послѣдующемъ за нимъ наказаніи для побѣжденнаго: о смертной казни и военныхъ экзекуціяхъ, которыя характеризуютъ эпоху боговъ и героевъ; въ человѣческую эпоху смертная казнь замѣняется болѣе мягкими наказаніями, и война завершается сліяніемъ народовъ. Въ заключеніе, авторъ перечисляетъ весьма коротко три рода государствъ, соотвѣтствующихъ различнымъ эпохамъ первобытнаго общества, а именно онъ говоритъ, что государства въ этомъ отношеніи слѣдуютъ закону цифръ, и, исходя изъ единицы, заключаются единицей. *Одинъ*, *немногіе, многіе, всѣ* и снова *одинъ* — таковъ порядокъ въ числахъ, и таковъ же порядокъ въ государственномъ управленіи: въ патріархальномъ государствѣ власть принадлежитъ *одному;* въ аристократіи — *немногимъ;* въ народныхъ республикахъ — *многимъ;* эпоха паденія послѣднихъ предоставляетъ власть *всѣмъ*, и тогда дѣлается необходимымъ для спасенія общества передать ее снова *одному*, какъ то было при самомъ началѣ общества.

Но въ четвертой книгѣ авторъ имѣетъ предъ своими глазами почти исключительно римскую исторію,

и въ ней почерпаетъ какъ доводы для своихъ разсужденій, такъ и доказательства въ подтвержденіе своихъ идей. Проводя въ своемъ трудѣ постоянно одну и ту же мысль, а именно, что открытые имъ законы развитія націй вѣчны и неизмѣнны, ему оставалось потому въ заключеніе „Новой Науки" показать, что все сказанное имъ о ходѣ древней цивилизаціи повторилось въ новой исторіи европейскихъ народовъ; съ этою цѣлью онъ посвятилъ всю *пятую* книгу характеристикѣ и очерку новѣйшей исторіи, желая доказать, что она была ничѣмъ инымъ, какъ буквальнымъ повтореніемъ исторіи древнихъ народовъ, а потому прошла тѣ же три эпохи: божескую, геройскую и человѣческую, и, подобно древней исторіи, началась глубокимъ и темнымъ временемъ варварства. Сообразно съ тѣмъ, Вико ставитъ слѣдующее заглавіе пятой книги: „*О возвращеніи общаго человѣческаго порядка въ томъ воскрешеніи, которое испытали народы.*"

„Изъ безчисленныхъ мѣстъ, говоритъ авторъ въ самомъ началѣ пятой книги, разсѣянныхъ по всему этому труду, по поводу безчисленныхъ предметовъ, и которыя свидѣтельствуютъ объ изумительномъ сходствѣ временъ древняго варварства (т. е. греко-римскаго міра) съ новымъ варварствомъ (т. е. среднихъ вѣковъ), можно легко заключить о *возвратѣ* человѣческаго порядка вещей въ томъ воскрешеніи, которое переживаютъ народы. Но, чтобы подтвердить это явленіе на широкомъ основаніи, мы сочли за лучшее дать

этому предмету особое мѣсто въ этой послѣдней книгѣ, и освѣтить болѣе ярко времена *вторичнаго* варварства, покрытаго бо̀льшимъ мракомъ, нежели первое, и которое величайшій знатокъ древности, М. Т. Варронъ, называетъ темнымъ. При этомъ мы будемъ имѣть случай показать, какъ всеблагій и всемогущій Богъ направляетъ предначертанія своего провидѣнія, руководящаго всѣми человѣческими дѣлами народовъ, къ невыразимымъ опредѣленіямъ своей благости.

„Открывъ истину христіанской религіи сверхъестественными средствами и утвердивъ ее доблестью мучениковъ противъ усилій римскаго могущества, и ученостью отцовъ церкви и чудесами противъ суемудрія грековъ, Богъ поднялъ за тѣмъ вооруженные народы, явившіеся со всѣхъ сторонъ сражаться за истинную божественность своего основателя; установилъ среди народовъ новый порядокъ человѣчности, и пустилъ его по тому же самому *естественному пути* дальнѣйшаго развитія. Въ силу такого вѣчнаго предопредѣленія, Богъ возвратилъ людей къ прежней истинной *божеской эпохѣ*, когда повсюду католическіе короли, въ знакъ защиты христіанской религіи, которой они служатъ покровителями, облеклись въ далматику и освятили свою царственную личность, откуда они и до сихъ поръ сохраняютъ титулъ священнаго королевскаго величества. Они принимали на себя церковныя должности, какъ разсказываетъ Симфоріанъ Камперій въ своей „Генеалогіи королей Франціи“ о Гуго Капетѣ, кото-

рый назывался графомъ и *аббатомъ* Парижа, и Парадинъ въ „Бургундскихъ анналахъ“ приводитъ древніе документы, гдѣ князья Франціи называются смѣшанно герцогами и аббатами, или графами и аббатами. Такъ, первые христіанскіе короли положили начало вооруженной религіи, при помощи которой они возстановляли христіанскую католическую религію въ борьбѣ съ аріанами, которыми, по словамъ св. Іеронима, былъ зараженъ весь христіанскій міръ, и въ борьбѣ съ сарацинами и съ безчисленнымъ множествомъ другихъ невѣрныхъ. Въ тѣ времена, можно по справедливости сказать, наступили такъ называемыя *pura et pia bella* (чистыя и благочестивыя войны) героическихъ народовъ: отчего и до сихъ поръ у всѣхъ христіанскихъ государей на коронахъ надъ шаромъ помѣщается крестъ; прежде его изображали на знаменахъ, отправляясь на войну, называемую крестовыми походами. И изумительно видѣть этотъ возвратъ гражданскихъ явленій во временахъ новаго варварства; въ древнемъ варварствѣ, при объявленіи войны, глашатаи *evocabant deos* (вызывали боговъ) изъ того города, которому объявлялась война, и при этомъ употребляли многозначительную и торжественную формулу, сохранившуюся у Макробія: они полагали, что такимъ образомъ побѣжденные народы останутся безъ боговъ, а слѣдовательно и безъ религіозныхъ гаданій. На этомъ основаніи мы высказали въ своемъ трудѣ положеніе, что по праву побѣдителя, въ героическую эпоху, побѣжденный лишался всѣхъ

общественныхъ и другихъ особенныхъ преимуществъ; ибо такія преимущества, какъ то видно изъ римской исторіи, были тѣсно связаны, въ героическую эпоху, съ религіозными гаданіями; это видно въ формулѣ сдачи города Коллаціи Тарквинію Древнему: сдавшіеся должны были отказаться отъ всѣхъ божескихъ и человѣческихъ правъ въ пользу побѣдителя (debebant divina et humana omnia. Лив. I, 38). Точно такимъ же образомъ, новѣйшіе варвары, при взятіи городовъ, устремляли всѣ свои усилія къ тому, чтобы отыскать у побѣжденныхъ и унести съ собою сокровища и мощи, вслѣдствіе чего всѣ народы въ то же самое время заботились о томъ, чтобы зарывать ихъ и прятать. Для сохраненія ихъ избирали самыя далекія и затаенныя мѣста въ церквахъ. По той же причинѣ, въ завоеванныхъ городахъ побѣжденные были вынуждены покупать у побѣдителя колокола.

„Такъ какъ Европа, Азія и Африка были наводнены варварскими народами, и побѣдители не могли понимать побѣжденныхъ, то, вслѣдствіе варварства враговъ католической церкви, произошло то, что въ желѣзное время не могла явиться никакая письменность на народномъ языкѣ, ни на итальянскомъ, ни на французскомъ или испанскомъ, ни даже на нѣмецкомъ; на послѣднемъ языкѣ, какъ говоритъ Авентинъ *De Annalibus Bojorum*, лѣтописи начали излагаться только со временъ Фридриха Швабскаго (т. е. Барбаруссы, XII вѣка), а по другимъ только съ правленія импе-

ратора Рудольфа Австрійскаго (XIII в.)*). И всѣ вышеупомянутые народы не имѣли другой литературы, кромѣ *варварской латыни*, которую понимали немногіе изъ высшаго сословія, да и тѣ были духовные. Посему ничего не остается, какъ представить себѣ, что въ тѣ несчастные вѣка народы были вынуждены говорить другъ съ другомъ на *безсловесномъ языкѣ*. Вслѣдствіе такого отсутствія народныхъ письменъ, долженъ былъ повсюду возвратиться іероглифическій языкъ, выражавшійся образами, и который долженъ былъ служить къ обозначенію правъ на собственность въ отношеніи домовъ, могилъ, полей и стадъ. Возвратился также *божій судъ*, названный *каноническимъ очищеніемъ* **); этотъ судъ былъ тѣмъ же, чѣмъ были *поединки* въ эпоху перваго варварства, которые не были извѣстны святымъ канонамъ. Возвратились и *героическіе разбои*; мы выше сказали, что герои вмѣняли себѣ въ честь называться разбойниками; потому же самому и названіе *корсара* въ позднѣйшее время было чѣмъ-то въ родѣ владѣтельнаго титула. Возвратилось и героическое *кулачное право*, которое, какъ мы замѣтили выше, продолжалось до временъ Бартоло (т. е. изобрѣтеніе пороха), и равнымъ образомъ ***) войны послѣдняго

*) Первые документы на нѣмецкомъ языкѣ не ранѣе 1260 г., когда Рудольфъ былъ еще графомъ Габсбургскимъ.

**) См. *Du Cange:* Purgationes canonicæ.

***) *E perchè* etc. т. е. *и почему*; но послѣдующее не имѣетъ связи съ предъидущимъ, и потому Орелли ставитъ: *e parimente*.

варварства, какъ и перваго, были всѣ религіозными войнами. Возвратилось и *героическое рабство*, которое сохранялось долго даже между христіанскими народами, ибо при тогдашнемъ обычаѣ поединковъ побѣдитель вѣрилъ, что побѣжденный оставленъ божествомъ, какъ то объяснено выше по поводу поединковъ. И съ рабами обращались не лучше, какъ и съ животными. Такой взглядъ существуетъ и теперь въ отношеніяхъ христіанъ съ турками: христіане, обращаясь съ турками, называютъ ихъ мусульманами, что значитъ: правовѣрные; а турки называютъ христіанъ свиньями. Вслѣдствіе того обѣ стороны ведутъ войну съ цѣлью рабства, хотя христіане дѣйствуютъ съ бо̀льшимъ человѣколюбіемъ. Но всего удивительнѣе то, что въ эпоху вторичнаго варварства возвратилось изъ древняго варварства *право убѣжища*, на основаніи котораго, какъ мы узнаемъ изъ Тита-Ливія, возникли всѣ первобытные города*). Такъ какъ вслѣдствіе необузданной дикости и жестокости тѣхъ варварскихъ вѣковъ, повсюду производились насилія, грабежи и убійства, и, какъ то выражено въ положеніяхъ, не было никакого другого средства къ укрощенію людей, кромѣ религіи, то, весьма естественно, люди, въ страхѣ притѣсненія и истребленія, обращались къ епископамъ и аббатамъ, какъ въ первое варварство они отдавали

*) Авторъ имѣетъ въ виду вышесказанное имъ объ основаніи Рима, который былъ первоначально убѣжищемъ притѣсненныхъ.

себя подъ покровительство болѣе человѣколюбивыхъ героевъ; они ставили себя, свое семейство и имущество подъ ихъ защиту, и такое подчиненіе подъ условіемъ покровительства составило сущность ленной системы. Такимъ образомъ произошло то, что въ Германіи, гдѣ было болѣе варварства, чѣмъ въ какой либо другой странѣ Европы, осталось болѣе духовныхъ князей, епископовъ, аббатовъ, нежели свѣтскихъ владѣтелей; и во Франціи, князья, при всемъ своемъ всемогуществѣ, назывались не только графами и герцогами, но и аббатами. По той же причинѣ въ Европѣ существуетъ безчисленное множество городовъ, селъ и замковъ съ именами святыхъ: первоначально часовни строились на высокихъ и неприступныхъ мѣстахъ, и тамъ отправлялось богослуженіе; это были первыя вольныя мѣстечки христіанъ. Въ сосѣдствѣ съ ними строились дома; и потому, въ эпоху вторичнаго варварства, мы видимъ въ старыхъ поселеніяхъ развалины часовень. Мы (итальянцы) имѣемъ у себя примѣръ подобнаго явленія въ аббатствѣ св. Лоренцо въ Аверсѣ, съ которымъ соединено аббатство св. Лоренцо въ Капуѣ. Отъ него зависѣли въ Кампаніи, Самніѣ, Апуліи и въ древней Калабріи, отъ рѣки Вултурна до Тарентскаго моря, 110 церквей, и онѣ подчинялись ему; аббаты же св. Лоренцо считались *баронами* всѣхъ вышеупомянутыхъ мѣстъ.“

Продолжая свое сравненіе вторичнаго или возвратившагося варварства съ первымъ варварствомъ древ-

ности, Вико останавливается долго на сходствѣ ихъ въ государственныхъ учрежденіяхъ и посвящаетъ этому предмету всю вторую главу пятой книги. По замѣчанію Вико, феодализмъ среднихъ вѣковъ есть самая вѣрная копія древнихъ римскихъ учрежденій, не потому чтобы западная Европа заимствовала свои государственныя понятія у древняго Рима, но именно вслѣдствіе того, что и феодализмъ и римскій порядокъ были результатомъ природы общей всѣмъ народамъ. Такимъ образомъ, варварство среднихъ вѣковъ и римское варварство начинаются преданіями о герояхъ, которые были въ Римѣ родоначальниками патриціевъ, и въ западной Европѣ — бароновъ. Какъ римскіе патриціи окружили себя младшими героями (famuli) или кліентами, такъ бароны имѣли подлѣ себя васалловъ. Въ послѣдующемъ, исторія обоихъ варварствъ представляетъ одинаковыя явленія: кліенты и васаллы возстаютъ противъ аристократіи патриціевъ и бароновъ, которые въ Римѣ составили изъ своей среды сенатъ, а въ западной Европѣ — парламентъ. Аристократическая республика въ Римѣ и въ западной Европѣ заключается монархіей. Всѣ основы феодальнаго права находятъ у Вико подобную же параллель для себя съ XII таблицами римскаго законодательства.

Какую же эпоху переживалъ историческій міръ, когда авторъ писалъ свою теорію вѣчнаго круговращенія, то-есть, въ началѣ прошедшаго столѣтія? Вико

не оставилъ этого вопроса безъ рѣшенія, и посвятилъ цѣлую главу на „*Описаніе древнихъ и новыхъ народовъ, составленное по указанію началъ этой Науки.*“

Эту заключительную главу „Новой Науки“ должно разсматривать какъ практическій выводъ изъ всей теоріи Вико, сдѣланный самимъ авторомъ, и вмѣстѣ какъ объясненіе всего предъидущаго на примѣрѣ, заимствованномъ изъ дѣйствительной жизни, какъ она представлялась философу въ началѣ XVIII вѣка. Видя предъ собою огромныя монархіи, Вико, сообразно съ своимъ взглядомъ на путь, совершаемый народами въ своемъ развитіи, полагалъ, что современное ему человѣчество, вышедши изъ вторичнаго варварства, и, пройдя эпоху божескую и геройскую, достигло верха человѣчности.

„Только Карѳагенъ, Капуа и Нуманція, говоритъ Вико, не прошли всего пути человѣческихъ и гражданскихъ явленій, и Римъ наслѣдовалъ отъ этихъ трехъ городовъ свое всемірное господство: карѳагеняне были погублены своимъ прирожденнымъ африканскимъ коварствомъ, которое изощрилось въ нихъ морскою торговлею; капуанцы погибли отъ роскоши своего неба и изобилія счастливой Кампаніи; наконецъ, нумантинцы не устояли потому, что были подавлены въ первую эпоху своего героическаго существованія римскою силою, которою руководилъ Сципіонъ Африканскій, побѣдитель Карѳагена, а за нимъ слѣдовали боевыя силы всего міра. Но римляне, не прерывае-

мые ничѣмъ, подвигались мѣрнымъ шагомъ, руководимые провидѣніемъ, и вслѣдствіе своей человѣчной цивилизаціи, пройдя всѣ три формы гражданскаго быта, какъ то многократно было доказано въ этой книгѣ, они пережили каждую изъ нихъ; у нихъ, по естественному ходу вещей, каждая форма послѣдовательно мѣнялась другою: римляне удерживали *аристократію* до публиліевскаго и пётеліевскаго закона; они сохраняли *народную свободу* до Августа; они утвердили *монархію*, и стояли за всѣ эти формы правленія, пока могли сопротивляться человѣческими средствами ихъ разрушенію.

„Въ настоящее время (авторъ писалъ въ началѣ XVIII столѣтія), повидимому, распространилась между всѣми націями *полнѣйшая человѣчность:* вслѣдствіе чего современный міръ народовъ управляется немногими великими монархами; и если между такими государствами нѣкоторыя сохраняютъ варварскій характеръ, то причина того заключается въ томъ, что одни изъ нихъ сохранили фантастическую и грубую религію, перейдя даже въ эпоху человѣчной цивилизаціи, другія же были задержаны неблагопріятными физическими условіями. Начиная съ желѣзнаго Сѣвера, мы встрѣтимъ тамъ *царя Московскаго*, который, будучи христіаниномъ, господствуетъ надъ людьми довольно грубыхъ и терпѣливыхъ нравовъ*). *Князь*, или

*) Таково мѣсто, которое отдѣлилъ нашему отечеству Вико въ своемъ

Ханъ Татаріи повелѣваетъ изнѣженнымъ населеніемъ, какимъ являются древніе китайцы; они составляютъ бо̀льшую часть его великой монархіи, которая нынѣ соединена съ Китаемъ. *Негъ Эѳіопскій* и могущественные *короли Феца и Марокко* властвуютъ надъ слабымъ и малочисленнымъ народомъ. По срединѣ, въ умѣренномъ поясѣ, гдѣ люди рождаются съ нормальнымъ характеромъ, живутъ, начиная съ отдаленнаго Востока, народы повинующіеся *Японскому императору*, образованность которыхъ походитъ на римскую во времена пуническихъ войнъ; японцы напоминаютъ собою римлянъ по своему вооруженію, и самый языкъ ихъ, какъ замѣчаютъ ученые путешественники, представляетъ сходство съ латинскимъ языкомъ. Но вслѣдствіе своей дикой и грубой фантастической религіи и ужасныхъ божествъ, снабженныхъ воинскимъ оружіемъ, японцы сохраняютъ въ себѣ многое изъ героической*) эпохи; отцы миссіонеры, ходившіе туда, разсказываютъ, что главнымъ препятствіемъ къ обращенію японцевъ въ христіанство служитъ то, что высшее сословіе не можетъ никакъ убѣдиться въ томъ, чтобы простой народъ имѣлъ одинаковую че-

планѣ философской исторіи; оно служитъ выраженіемъ взгляда его современниковъ на значеніе тогдашней Россіи, въ концѣ правленія Петра Великаго.

*) Слово *героической* употреблено и здѣсь не въ смыслѣ храбрости, но какъ указаніе на внутренній характеръ образованности, принадлежащей ко второй эпохѣ развитія общественнаго, которую авторъ вездѣ называлъ героическою.

ловѣческую природу съ знатными. *Государство китайцевъ*, управляемое кроткою религіею и почитающее науки, въ высшей степени гуманно. *Государство индійцевъ* было гуманно прежде всѣхъ и по большей части предается мирнымъ занятіямъ. Персы и турки слили съ грубыми ученіями своей религіи всю изнѣженность Азіи; и въ особенности турки гордятся своею роскошью, пышностью, щедростью и благодарностью. Но въ *Европѣ*, гдѣ повсюду господствуетъ христіанская религія, которая поучаетъ идеѣ Бога въ ея безконечной чистотѣ и совершенствѣ и проповѣдуетъ любовь ко всему человѣчеству, существуютъ великія *монархіи*, которыя по своимъ нравамъ въ высшей степени человѣчны; только страны, лежащія въ холодномъ сѣверѣ, а именно *Польша* и даже *Англія*, хотя по своей внѣшности монархическія государства, но подобно тому, какъ то было за 150 лѣтъ въ Швеціи и Норвегіи, продолжаютъ собственно управляться аристократически *): но еслибы чрезвычайныя причины **) не измѣнили въ нихъ естествен-

*) По теоріи Вико, аристократическое управленіе есть принадлежность героической эпохи, такъ какъ монархія является въ человѣческую эпоху; а потому Польша и Англія того времени отставали въ своемъ развитіи отъ остальной Европы и не совсѣмъ еще вышли изъ временъ героизма.

**) Вико указалъ выше чрезвычайныя причины, удержавшія Польшу отъ монархическаго развитія; въ Польшѣ, какъ въ Японіи, высшее сословіе сохраняло чисто героическій характеръ, отличительную черту котораго составляло рабство; *кметы*, говоритъ Вико, въ глазахъ высшаго сословія Польши, не имѣли человѣческой природы, и необходимость удержать ихъ въ животномъ состояніи

наго развитія человѣческихъ и гражданскихъ порядковъ, то и они успѣли бы достигнуть совершенной монархіи. Только въ этой одной части свѣта (т. е. въ Европѣ), такъ какъ она почитаетъ науки, сохранились въ большомъ числѣ народныя республики. Съ возвращеніемъ тѣхъ же самыхъ причинъ, въ Европѣ появились тѣ же самыя республики, какими были Этольскій и Ахейскій союзы въ Греціи, и которые образовались вслѣдствіе необходимости обезпечить себя противъ страшнаго могущества римлянъ; такъ составились *Швейцарскіе кантоны* и *Соединенныя провинціи* или *Штаты Голландіи*; образовавъ изъ многихъ свободныхъ городовъ аристократическія государства, они соединились въ вѣчный союзъ войны и мира. *Нѣмецкая имперія* представляетъ систему многихъ свободныхъ городовъ и верховныхъ князей, во главѣ которыхъ стоитъ императоръ; во всѣхъ обстоятельствахъ, касающихся общихъ дѣлъ имперіи, она управляется аристократически. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что самостоятельныя государства, составляя союзъ на вѣчныя времена или на опредѣленную эпоху, естественно приходятъ къ тому, чтобы управляться аристократически; потому въ такихъ союзахъ всегда замѣчается боязливая нерѣшительность, отличительный характеръ аристократіи.... Возвращаясь къ главному предмету,

заставила сохранять всѣми силами аристократію и противиться появленію человѣческой эпохи, которая влечетъ за собою чистую монархію.

скажемъ, что въ Европѣ, въ настоящую эпоху, имѣется 5 аристократическихъ государствъ, а именно: Венеція, Генуа, Лукка въ Итали*), Рагуза въ Далмаціи, и Нюренбергъ въ Германіи; и всѣ они владѣютъ весьма ограниченною областью.

„Но *человѣчность* до того утвердилась въ христіанской Европѣ, что она переполнена теперь всякаго рода благами, какъ въ отношеніи тѣлесныхъ наслажденій, такъ и удовольствій духа. И все это явилось въ ней чрезъ христіанскую религію, которая поучаетъ такимъ высокимъ истинамъ, что въ нее вошли ученѣйшія философскія системы древнихъ съ тѣмъ, чтобы служить ей, и три языка признаны въ Европѣ своими, а именно древнѣйшій изъ всѣхъ *еврейскій*, прекраснѣйшій—*греческій*, и возвышеннѣйшій—*латинскій*. И въ человѣческомъ смыслѣ христіанская религія стоитъ выше всѣхъ другихъ религій въ мірѣ, ибо она соединяетъ съ откровеніемъ спекулятивную науку философовъ и образованнѣйшую ученость филологовъ. Если мы обратимся наконецъ къ новому міру, за океаномъ, то должны будемъ сказать, что американцы продолжали бы совершать сами естественный путь народовъ, но были прерваны на этомъ пути европейцами.

„Если такимъ образомъ мы обратимъ вниманіе на

*) Замѣчательно, что авторъ совершенно опускаетъ изъ виду собственное отечество, Италію, и не даетъ ей никакого мѣста въ своемъ планѣ философской исторіи, исключая только это мѣсто, гдѣ слово *Италія* употреблено имъ, какъ географическій терминъ.

изложенный нами въ этой книгѣ *возвратъ* человѣческихъ и гражданскихъ порядковъ, какъ они совершались въ цѣломъ мiрѣ, въ эпоху перваго и вторичнаго варварства; то предъ нами явится вся исторiя не какъ нѣчто отрывочное и изображающее законы и дѣянiя римлянъ и грековъ, отошедшихъ въ вѣчность, но какъ идеальная исторiя вѣчныхъ законовъ, въ силу которыхъ всѣ народы идутъ отъ своего начала къ дальнѣйшему развитiю и, достигнувъ извѣстнаго состоянiя, клонятся къ своему паденiю и концу. Потому мы можемъ дать этому труду завидное (invidioso) названiе „*Новой Науки*"; она имѣетъ своимъ содержанiемъ общiй предметъ, а именно говоритъ *объ общей природѣ народовъ*, и потому обладаетъ тѣмъ качествомъ полной науки, которое выразилъ Сенека, говоря: pusilla res hic Mundus est, nisi id, quod quærit, omnis mundus habeat."

Собственно говоря, третья глава оканчиваетъ „Новую Науку" Вико; но авторъ, какъ бы опасаясь, что отсутствiе строгой связи въ отдѣльныхъ частяхъ его изслѣдованiя не дастъ читателю точной идеи о цѣлости его воззрѣнiя на развитiе „человѣческихъ и гражданскихъ порядковъ", прибавляетъ особое заключенiе, подъ заглавiемъ: „*О вѣчномъ натуральномъ государствѣ, которое, по волѣ божественнаго Провидѣнiя, совершенно на всѣхъ степеняхъ своего развитiя*". Въ этомъ заключенiи авторъ имѣлъ не только моральныя, но и полемическiя цѣли, а именно, онъ хотѣлъ опро-

вергать теорiи Эпикура, Гоббеса, Спинозы, Байля и другихъ скептиковъ, которые не видятъ въ исторiи ничего, кромѣ одного господства случая. Желая доказать противное, Вико анализируетъ всѣ тѣ фазисы, чрезъ которые проходитъ общество, какъ мы то видѣли выше въ его предъидущихъ книгахъ, начиная отъ своего рожденiя въ эпоху божескую, и проходя затѣмъ геройскую и человѣческую эпоху до самаго паденiя. На всѣхъ этихъ ступеняхъ Вико показываетъ, что идея правды и добра, какъ бы ни были грубы зачатки общества, и какъ бы ни было глубоко его паденiе, всегда преобладаютъ, и ведутъ общество отъ рожденiя къ полному развитiю, и отъ развитiя къ паденiю, которое никогда не бываетъ смертью человѣчества, и является въ формѣ воскрешенiя народовъ. Такъ, говоритъ Вико, при рожденiи обществъ, участiе Провидѣнiя выражается тѣмъ, что, какъ ни грубы нравы первобытнаго общества, но въ немъ власть, сила принадлежатъ сильнѣйшему, а слѣдовательно *лучшему* для той эпохи. Въ аристократiи, какъ показываетъ самое ея названiе, общество управляется *лучшими* людьми, какiе только имѣются въ ту эпоху; наконецъ, въ народныхъ республикахъ, только одни нравственныя преимущества и притомъ основанныя не на происхожденiи или матерiальной силѣ, но на чистой правдѣ, ведутъ человѣка къ власти. Благочестiе, философское образованiе и краснорѣчiе дости-

гаютъ тогда полнаго развитія, какъ то было въ лучшія времена римской республики.

За тѣмъ общество начинаетъ клониться къ паденію; но и при этомъ управляетъ имъ не случай, какъ то могло бы показаться съ перваго раза, но тоже самое Провидѣніе, которое влагаетъ въ самый упадокъ сѣмена воскрешенія народовъ. Предъ глазами автора, очевидно, носилась судьба римскаго общества, изъ которой преимущественно онъ извлекаетъ общіе законы развитія всѣхъ націй, и можетъ быть отчасти судьба собственнаго его отечества, находившагося въ то время въ рукахъ чуждыхъ народовъ. Но вотъ собственныя его слова:

„Когда свободныя народныя республики начинаютъ разлагаться, вмѣстѣ съ ними и философія, склоняясь къ скептицизму, обольщаетъ ограниченныхъ ученыхъ и заставляетъ отвергать истину; является также ложное краснорѣчіе, готовое защищать обѣ противоположныя стороны, и граждане, злоупотребляя этимъ краснорѣчіемъ, какъ то дѣлали народные трибуны у римлянъ, стремятся на богатствѣ основать не порядокъ, но власть, и, подобно разъяреннымъ волнамъ моря, воздвигаютъ гражданскія войны и повергаютъ государство въ хаосъ. Такимъ образомъ, свобода впадаетъ въ тираннію, худшую изъ всѣхъ тиранній, а именно въ анархію, или необузданную свободу свободнаго народа. При такомъ величайшемъ несчастіи государствъ, Провидѣніе употребляетъ одно изъ слѣдующихъ трехъ

великихъ спасительныхъ средствъ, въ ниже указанномъ порядкѣ человѣческо-гражданскихъ явленій:

„*Во-первыхъ*, Провидѣніе заботится о томъ, чтобы среди самого народа нашелся такой человѣкъ, который, подобно Августу, возвысился бы надъ всѣми и сдѣлался монархомъ; такое лице, чтобы привести все въ порядокъ и въ предѣлы, сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ всѣ порядки и всѣ законы силою оружія; съ другой стороны, такая монархическая форма правленія, независимость воли монарха, при всей своей неограниченности, *ограничена* естественнымъ образомъ необходимостью дѣлать народъ довольнымъ своею участью и охранять въ немъ религію и естественную свободу; безъ такого довольства народовъ, монархическая форма правленія не долговѣчна и не безопасна.

„*Во-вторыхъ*, если Провидѣніе не находитъ такого спасительнаго средства внутри самой страны, то оно призываетъ его извнѣ: такъ какъ подобные разлагающіеся народы сами дошли до такого паденія, что сдѣлались по своей природѣ *рабами*, вслѣдствіе своихъ необузданныхъ страстей, роскоши, изнѣженности, корысти, зависти, тщеславія, и впали чрезъ распущенность жизни во всѣ пороки, свойственные недостойнымъ рабамъ, какъ-то, льстивость, подлость, обманъ, хищничество, лѣность и строптивость; то такіе народы, по естественному праву народовъ, вытекающему изъ общей природы націй, должны сдѣлаться на самомъ дѣлѣ *рабами* и подчиниться *лучшимъ* народно-

стямъ, которыя утвердятся ихъ властелинами силою оружія; будучи обращены ими въ провинцію, погибающіе народы дѣлаются обязаны побѣдителю своимъ спасеніемъ. Изъ всего сказаннаго проистекаютъ двѣ великія истины естественнаго порядка вещей: одна изъ нихъ состоитъ въ томъ, что тотъ, кто не умѣетъ управлять самъ собою, долженъ будетъ управляться другимъ, который умѣетъ править; во-вторыхъ, въ мірѣ правятъ всегда тѣ, которые бываютъ лучше по своей природѣ.

„*Въ-третьихъ*, если наконецъ народъ впалъ въ такую крайнюю гражданскую болѣзнь, что онъ не можетъ ни въ самомъ себѣ добыть монарха, ни извнѣ встрѣтить лучшую націю, которая завоевала бы его и поддержала извнѣ, тогда Провидѣніе прибѣгаетъ къ слѣдующему крайнему средству: народы, дошедшіе до такого состоянія, дѣлаются звѣрями, и, какъ звѣри, ни о чемъ другомъ не думаютъ, какъ только о личной выгодѣ каждаго, такъ что, подобно звѣрямъ, они готовы враждовать, свирѣпствовать изъ пустяковъ; притомъ, заботясь объ одномъ желудкѣ, они, какъ хищные животные, остаются въ полномъ разслабленіи силъ духа и воли, такъ что двое не въ состояніи ужиться другъ съ другомъ, ибо каждый изъ нихъ слѣдуетъ своему личному капризу; вслѣдствіе того возникаютъ яростныя партіи и отчаянныя междоусобныя войны, которыя обращаютъ города въ лѣса, и лѣса дѣлаются логовищемъ человѣка; съ теченіемъ вѣковъ увеличивается

утонченность злобныхъ инстинктовъ, и люди дѣлаются вторично *разсуждающими варварами*, какъ они первоначально были *естественными варварами;* естественное варварство было по крайней мѣрѣ открытое, и каждый могъ защищаться, спасаться или бѣжать отъ него; варварство же разсуждающее, въ своей извращенной свирѣпости, посягаетъ на жизнь и имущество своихъ пріятелей и друзей, расточая имъ ласки и объятія. Народы, впавъ въ такое разсуждающее варварство, во волѣ Провидѣнія, испытываютъ на себѣ послѣднее средство и доходятъ до отупѣнія и безчувствія, въ которомъ они, не думая больше о радостяхъ и наслажденіяхъ жизни, ограничиваютъ свою заботу тѣмъ, что необходимо для физической жизни. Тогда только въ силу возвратившейся древней простоты первыхъ народовъ, они дѣлаются снова религіозны, правдолюбивы и честны, и приходятъ къ благочестію, вѣрѣ и правдѣ, которыя служатъ основою правосудія, милосердія и украшеніемъ вѣчнаго божественнаго порядка вещей.“

Обратившись еще разъ съ упрекомъ къ ученію скептиковъ, авторъ наконецъ заключаетъ „Новую Науку“ слѣдующими словами:

„Въ сущности, изъ всего сказаннаго въ этомъ трудѣ можно вывести такое заключеніе: а именно, что эта „Наука“ ведетъ за собою неразлучно *страхъ божій*, и что тотъ, кто не боится Бога, не можетъ по справедливости назвать себя мудрецомъ.“

Быть можетъ, найдутъ, что мы остановились слишкомъ долго на изложенiи содержанiя „Новой Науки“, и заставляли слишкомъ часто автора самого говорить, приводя почти цѣликомъ тѣ мѣста, гдѣ, намъ казалось, онъ напрягалъ весь свой генiй, чтобы провести свою основную идею. Но мы имѣли въ виду доставить читателю возможность самому обнять своеобразный умъ Вико со всѣхъ его сторонъ и ощутить въ одно и тоже время и ту силу, съ которою онъ пробивалъ себѣ новую дорогу, выходя изъ дебрей схоластики, и слабость средствъ, которыми онъ распоряжался, а вмѣстѣ причудливость и необузданность фантазiи, съ которою онъ любилъ иногда разсѣкать вопросы, болѣе чувствуя свою правоту, нежели имѣя для нея убѣдительныя доказательства. То, что Вико сказалъ объ источникѣ заблужденiй своихъ предшественниковъ, въ одной изъ приводимыхъ имъ аксiомъ, можетъ быть также справедливо примѣнено и къ нему самому: „Другое свойство человѣческаго духа, говорилъ онъ, состоитъ въ томъ, что, когда люди не могутъ составить себѣ никакого понятiя объ отдаленныхъ и неизвѣстныхъ предметахъ, то они судятъ ихъ на основанiи того, что имъ присуще и извѣстно.“ Сколько разъ самъ Вико отражалъ на себѣ это свойство человѣческаго духа! Одинъ изъ главныхъ прiемовъ всей его теорiи состоялъ именно въ томъ, чтобы заключать отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, и ему казалось весьма естественно заимствовать показанiя новѣйшихъ

путешественниковъ о Патагоніи, чтобы ими объяснить бытъ древнихъ гигантовъ, и т. п. Нѣтъ сомнѣнія, что, при вѣрѣ въ общую природу всѣхъ народовъ, явленія одного общества могутъ замѣнить намъ утраченные факты изъ быта другого общества и такимъ образомъ возсоздавать его, какъ натуралистъ возсоздаетъ допотопныхъ животныхъ по одной найденной кости; но рядомъ съ вѣрою въ общую природу народовъ, мы имѣемъ не менѣе сильное убѣжденіе въ *личности* народовъ, въ томъ, что самъ Вико называетъ предметомъ *филологіи*, изслѣдующей явленія, основанныя на произволѣ человѣка; а въ такомъ случаѣ, можно-ли съ полною безопасностью и довѣрчивостью опереться на общую природу народовъ, и безошибочно заключать о судьбѣ одного изъ нихъ по судьбѣ другого, будутъ-ли то греки, или римляне? Начало *общей природы* народовъ, поставленное у Вико такъ высоко, безъ сомнѣнія составляетъ главное достоинство „Новой Науки" и ея неоспоримую заслугу, но имъ можно злоупотребить, и Вико не разъ впадаетъ въ подобную ошибку, осуждая разъ навсегда всякій народъ повторять тѣ явленія, которыя онъ успѣлъ подмѣтить въ развитіи греческаго и римскаго общества. Какъ мы замѣтили въ самомъ началѣ, Вико, предлагая научныя основы теоріи круговращенія, остался при томъ же самомъ антропоморфизмѣ, и въ судьбѣ народа хотѣлъ видѣть повтореніе судьбы недѣлимаго человѣка съ его дѣтствомъ, юностью, зрѣлостью и старостью, ведущею къ смерти.

Но въ идеяхъ Вико должно отличать тѣ преувеличенія, къ которымъ могутъ онѣ приводить въ своихъ примѣненіяхъ, и тотъ новый путь, который онъ открылъ для дѣятельности человѣческой мысли, и который, если не привелъ къ желаемому концу ни самого Вико, и быть можетъ не скоро приведетъ и его послѣдователей, то во всякомъ случаѣ вывелъ исторію изъ того безцѣльнаго стремленія, которымъ оно отличалось до него. Этотъ путь, указанный Вико, самъ по себѣ чрезвычайно вѣренъ, и разъ попасть на вѣрную дорогу весьма важно во всякомъ случаѣ, какъ бы ни была отдаленна цѣль странствованія; если человѣку не дано быть можетъ никогда не дойти до послѣдней цѣли своихъ познаній, то по крайней мѣрѣ итти къ ней вѣрною дорогою всегда будетъ составлять величайшею заслугою мысли. Исторія, какъ наука, сказалъ Вико, не можетъ оставаться при одномъ случайномъ и постоянно измѣняющемся, какъ безконечная панорама, или калейдоскопъ; она должна имѣть предметомъ своего изученія то, что постоянно и неизмѣняемо, что слѣдовательно составляетъ *всеобщую* принадлежность всѣхъ націй, и только въ этомъ смыслѣ она должна называться *всеобщею*. Итакъ, по мысли Вико, всеобщая исторія не есть исторія всѣхъ народовъ, но наука объ общихъ законахъ, которые лежатъ въ основаніи развитія всѣхъ народовъ. Та исторія, какъ ее понимаетъ Вико и называетъ въ этомъ смыслѣ вѣчною или идеальною исторіею, есть всеобщая,

потому что она одна и таже для всѣхъ народовъ. Дѣйствительно-ли такова вѣчная исторія, какъ ее начерталъ Вико, это — другой вопросъ; какъ бы мы его ни разрѣшили, но заслуга итальянскаго философа останется тѣмъ не менѣе велика, и мы должны будемъ во всякомъ случаѣ сознаться, что направленіе, принятое у Вико, ставитъ исторію въ первый разъ на научную почву, хотя приводимые имъ общіе законы выбраны произвольно, и не видно, почему авторъ останавливался именно на томъ, а не на чемъ нибудь другомъ. Напримѣръ, *погребеніе*, какъ одно изъ трехъ общихъ явленій всѣмъ народамъ, и всѣ выводы, основанные на этомъ обрядѣ, болѣе остроумны и завлекательны, нежели истинны. Тоже самое должно сказать о томъ новомъ для его времени значеніи миѳа и языка при изслѣдованіи древнѣйшаго періода цивилизаціи, которое указалъ Вико: оно принесло богатые плоды для исторической науки, оно отодвинуло предѣлы исторіи въ безконечную даль; но самъ Вико пользовался своимъ открытіемъ не только неумѣренно, но и весьма часто неосновательно. Многія изъ его филологическихъ заключеній, можетъ быть, вызовутъ невольно улыбку; но тѣмъ не менѣе путь, открытый Вико, поразителенъ по своей правильности и по тѣмъ результатамъ, къ которымъ онъ приведетъ несомнѣнно при дальнѣйшихъ успѣхахъ филологіи. Филологическія соображенія Вико свидѣтельствуютъ, конечно, что онъ далекъ отъ состоянія намъ современной науки, и что

совершенно естественно по тому времени, въ которое онъ жилъ; но въ тоже время они говорятъ о томъ, какъ онъ далеко ушелъ впередъ отъ своихъ современниковъ.

Переходя отъ частностей „Новой Науки", остановимся теперь на главной идеѣ автора. Онъ избираетъ за основу своей философіи исторіи сохраненное греческими писателями преданіе египтянъ о тѣхъ трехъ эпохахъ, которыя были пройдены ими въ своей древней исторіи; повѣряетъ это преданіе свидѣтельствомъ гомерическихъ поэмъ, и потомъ ставитъ его общею формою, чрезъ которую должны были проходить, проходятъ и будутъ проходить всегда всѣ народы, если ихъ не прерветъ въ этой работѣ что нибудь неожиданное, подобно карѳагенянамъ, капуанцамъ и нумантинцамъ; и притомъ въ концѣ этого пути, за смертью одного народа слѣдуетъ новая нація и проходитъ въ дальнѣйшей своей исторіи тѣ же три эпохи со всѣми ихъ аттрибутами.

Но Вико забываетъ, что то древнее ученіе египтянъ, на которомъ они остановились, есть само ни что иное, какъ отрывокъ изъ той эпохи образованности, которую онъ самъ называютъ поэтическою, и потому можетъ быть разсматриваемъ, какъ іероглифъ древняго языка, древняго нагляднаго способа выраженій отвлеченныхъ идей. Это — поэтическая метафизика, въ которой умъ древняго человѣка хотѣлъ выразить осязательно результатъ своихъ наблюденій надъ человѣческою природою, и тѣ метаморфозы, которыя совершаются

съ его понятіями, по мѣрѣ того, какъ духъ человѣка выходитъ изъ своего естественнаго быта. Ходъ совершаемый отдѣльнымъ человѣкомъ въ своемъ развитіи, очевидно, послужилъ образцемъ для развитія цѣлаго общества, которое, въ силу антропорморфизма, разсматривалось какъ лице. Жизнь недѣлимаго человѣка открывается дѣтствомъ съ пугливымъ воображеніемъ, которое творитъ въ темномъ углу привидѣнія, умѣетъ говорить съ животными, даже съ своею куклой, выражаетъ мысли знаками, примѣшивая къ нимъ потомъ односложные звуки; эта жизнь дитяти была единственнымъ осязательнымъ фактомъ, по которому люди могли составить себѣ идею о первобытныхъ народахъ, и назвали эту эпоху ихъ дѣтства эпохою боговъ или натуральнаго состоянія человѣчества, которому соотвѣтствовали всѣ его идеи и самый языкъ. Послѣдующіе возрасты за дѣтствомъ недѣлимаго человѣка, послужили темою для развитія дальнѣйшихъ возрастовъ, чрезъ которые должны были проходить и человѣческія общества; наконецъ, смерти человѣка соотвѣтствуетъ рожденіе новаго недѣлимаго, и за паденіемъ одного народа слѣдуетъ воскрешеніе человѣчества въ новомъ обществѣ, которое начинается также варварствомъ или дѣтствомъ, и проходитъ снова всѣ возрасты человѣчества.

Вся эта теорія весьма понятна по тѣмъ причинамъ, которыя могли ее вызвать; но она грѣшитъ именно тѣмъ, что выражается такъ категорически, опредѣ-

ленно и вмѣстѣ фигурально. Нѣтъ сомнѣнія, что при малѣйшемъ наблюденіи за жизнью общества даже на столько, на сколько она доступна отдѣльному человѣку, при краткости его физической жизни, мы не можемъ не согласиться, что общество безпрестанно измѣняется въ своихъ идеяхъ и понятіяхъ; что эти идеи и понятія сначала бываютъ темны и послѣ достигаютъ большей ясности, и снова затемняются; что такія перемѣны въ идеяхъ имѣютъ свои причины, и слѣдовательно совершаются по извѣстнымъ законамъ; однимъ словомъ, что теорія развитія общества возможна; но рѣшить такой вопросъ окончательно по аналогіи съ ходомъ развитія ума недѣлимаго, выразиться опредѣлительно и назвать самые періоды, чрезъ которые должно проходить общество—это значило бы повторить шутку Аристофана, который въ „Облакахъ" приводитъ теорію грома по аналогіи съ явленіями разстроеннаго желудка.

Въ теоріи „трехъ эпохъ" важно только одно указаніе на то, что въ развитіи общества совершаются безпрерывныя перемѣны, и признаніе необходимости открыть законы такого развитія, а слѣдовательно ихъ періодичность, послѣдовательность; съ этой стороны Вико оказалъ большую услугу исторической наукѣ; если въ приведенныхъ имъ законахъ, формахъ развитія и періодовъ, по которымъ оно совершается, мы не можемъ признать достаточныхъ основаній; если мы замѣтимъ въ нихъ болѣе произвола, нежели строгости

вывода, болѣе остроумія, нежели солидности, то и въ этомъ случаѣ нельзя ни признать, что Вико былъ счастливѣе своихъ предшественниковъ, и его гипотеза „трехъ эпохъ" болѣе удачно освѣщаетъ весь ходъ исторіи, нежели тѣ философемы, которыми руководились до него. Но исторія народовъ нейдетъ такъ равномѣрно, такъ правильно, по указаннымъ имъ тремъ станціямъ; мы скорѣе можемъ сказать, что указанныя Вико „три эпохи" уживаются вмѣстѣ, одновременно въ одномъ и томъ же обществѣ и въ одну и ту же эпоху: въ каждомъ народѣ, найдется масса, которая живетъ еще въ такъ называемой „эпохѣ боговъ"; многіе въ этомъ же самомъ народѣ успѣли сдѣлать шагъ впередъ, но ихъ идеи и поддерживаемый ими порядокъ не ушелъ дальше „героической эпохи"; наконецъ, въ томъ же народѣ мы можемъ найти, хотя бы и не многихъ, которые имѣли уже возможность вступить въ „эпоху человѣчности". Говоря такъ, мы могли бы употребить другую терминологію, но тѣмъ не менѣе намъ пришлось бы признать, что каждое общество по своимъ идеямъ дѣйствительно бываетъ раздѣлено на такія три группы, и вся исторія, быть можетъ, состоитъ въ одномъ ихъ передвиженіи; съ другой стороны, вся трудность историческаго развитія человѣческихъ обществъ представится намъ въ зависимости именно отъ чрезвычайной неравномѣрности умственныхъ и нравственныхъ силъ тѣхъ трехъ историческихъ слоевъ общества, которые осуждены вести одну

общую историческую жизнь; отсюда, та вражда, которою сопровождаются всѣ общественныя реформы, совершаемыя во имя идей человѣчности и вызывающія ненависть тѣхъ, которые продолжаютъ жить идеями героической эпохи.

Скажемъ, наконецъ, о знаменитомъ „воскрешеніи націй“ или о ихъ „возвратѣ къ варварству“, который составляетъ заключительную часть ученія Вико. Вико видитъ въ исторіи человѣчества два варварства: однимъ она открывается, и потому Вико называетъ такое варварство естественнымъ; другого рода варварство замыкаетъ собою развитіе общества, и это варварство, окруженное всѣмъ блескомъ образованности, не отличается въ сущности ни чѣмъ отъ естественнаго варварства: тотъ же эгоизмъ, но еще болѣе утонченный; та же война всѣхъ противъ каждаго и каждаго противъ всѣхъ, но еще болѣе отчаянная и непримиримая; даже новое варварство ужаснѣе древняго, потому что, какъ замѣчаетъ Вико, оно владѣетъ болѣе искусными и тайными средствами, а потому отъ его злобы укрыться труднѣе, нежели отъ враждебныхъ замысловъ первобытнаго дикаря. Наконецъ, путемъ самоистребленія люди мало по малу возвращаются отъ варварства искуственнаго къ естественному варварству, и тогда начинается съизнова трудная работа развитія чрезъ вышеуказанныя три эпохи. Въ этомъ воззрѣніи автора можно говорить только противъ одного его притязанія возвысить свое наблю-

деніе надъ отдѣльными фактами па степень вѣчнаго и неизмѣннаго закона. Авторъ какъ бы хочетъ видѣть въ преданіи о фениксѣ, который сгораетъ послѣ извѣстнаго періода времени и снова возрождается изъ собственнаго пепла, вѣрную картину судьбы каждаго общества, осужденнаго заранѣе на смерть, за которою немедленно слѣдуетъ воскрешеніе къ новой жизни. Такимъ образомъ, человѣчество безсмертно, какъ король: Le roi est mort! vive le roi!... L'humanité est morte! vive l'humanité! Можно восхищаться такою поэтическою идеею о безсмертіи человѣчества, но она едва ли можетъ служить научнымъ и твердымъ основаніемъ историческихъ истинъ. Мы можемъ быть готовы раздѣлить ее, укажемъ даже тѣ факты, изъ которыхъ она могла развиться въ мыслящемъ человѣкѣ, но мы не имѣемъ ничего для доказательства объективной истинности такой идеи. Она останется навсегда прекраснымъ образомъ, какъ прекрасная легенда о фениксѣ; но мы не зададимъ себѣ вопроса: кто видѣлъ такого феникса? чтобы не разочарывывать своей фантазіи. *Minuit praesentia famam*, восклицаетъ Вико, и то же можно повторить о его поэтическомъ образѣ „воскрешенія человѣчества“: присутствіе, дѣйствительность, уменьшаютъ силу легендъ и поэтическихъ образовъ! Но они не уничтожаютъ совершенно ихъ цѣны; остается еще внутренній смыслъ легендъ и тѣ дѣйствительные факты, которые вызвали ея существованіе. Это поэтическая

истина! Наблюденія Вико надъ этою стороною общественной жизни само по себѣ вѣрно: дѣйствительно, смерть общества не походитъ на смерть недѣлимаго, и изученіе дѣйствительныхъ законовъ той смерти, и тѣхъ метаморфозъ, которыми она сопровождается, останется еще на долго однимъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ для философа исторіи.

Такимъ образомъ, разсматривая въ цѣлости значеніе „Новой Науки“ Вико въ области человѣческой мысли, мы должны будемъ притти къ тому заключенію, что ей принадлежитъ вездѣ великая инициатива, честь перваго слова въ вопросахъ, которые до нея или не были совсѣмъ затронуты, или рѣшались на удачу и мимоходомъ. А потому теорія круговращенія, какъ она была развита у Вико, вошла такъ сказать, въ нашу плоть и кровь, и породила новыхъ мыслителей, которые избрали себѣ ту же самую дорогу. Къ числу такихъ мы ставимъ на первомъ мѣстѣ въ прошедшемъ столѣтіи Монтескьё, автора *Esprit des lois* и *De la decadence de l'empire Romain*. Правда, между теоріею Монтескьё и ученіемъ Вико замѣтно различіе въ пользу перваго: такъ, Монтескьё, въ противность Вико, даетъ широкое мѣсто въ развитіи общественнаго разума индивидуальному уму законодателей и вліянію климата, которымъ онъ объясняетъ разнообразіе цивилизацій и всѣ неправильности и отступленія въ ихъ ходѣ. Сверхъ того, Монтескьё, держась теоріи круговращенія, въ то же время допускаетъ

прогрессъ, а не одно буквальное повтореніе: исторія и у него повторяется, но каждый разъ въ большемъ размѣрѣ, а потому новая цивилизація выше древней, христіанство выше язычества. Но Монтескьё, какъ и Вико, ищетъ самой совершенной страны и самой полной цивилизаціи, чтобы по ней судить объ исторіи другихъ націй; Вико остановился на Римѣ, Монтескьё присоединилъ англійскую конституцію, какъ норму для всѣхъ другихъ. Въ новѣйшее время, такіе писатели, какъ Гизо, Авг. Тьерри и мн. др. въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ принадлежатъ той же самой школѣ: одинъ излагаетъ исторію французской цивилизаціи, и ищетъ средство извлечь изъ нея общіе законы развитія человѣческихъ обществъ; другой беретъ, повидимому, частный случай, а именно исторію завоеванія Англіи норманнами, но также для того, чтобы на этомъ отдѣльномъ случаѣ построить общую теорію основанія государствъ путемъ завоеванія и дальнѣйшую судьбу побѣдителей и побѣжденныхъ до совершеннаго ихъ сліянія въ одну національность. Система Вико отразилась въ цѣлости на „Исторіи завоеванія Англіи норманнами“: Авг. Тьерри находитъ въ Англіи все, что Вико установляетъ, какъ общій законъ развитія человѣческихъ обществъ. Въ Англіи въ первую эпоху ея существованія мы встрѣчаемъ два языка: героическій и народный, французскій языкъ нормандскихъ рыцарей, и народную рѣчь англо-саксовъ; далѣе слѣдуетъ борьба патриціевъ съ

кліентами, бароновъ съ коммюнами и т. д. Точно также являются изъ сословія самихъ патриціевъ герои, которые переходятъ на сторону народа, какъ въ поэтической Греціи, титаны, подобные Прометею, Танталу, похищаютъ секреты неба и измѣняютъ небожителямъ, чтобы поспѣшить на помощь страждущему человѣчеству; такимъ Прометеемъ Англіи Вико назвалъ бы Симона Лейстера, научившаго Англію употребленію огня, т. е. нижняго Парламента.

Однимъ словомъ, въ теоріи круговращенія есть нѣчто, столь тѣсно связанное съ законами человѣческаго мышленія, что каждый изъ насъ, не зная этой теоріи, какъ теоріи, не читавъ никогда „Новой Науки", въ своихъ историческихъ сужденіяхъ, въ своихъ взглядахъ на характеръ событій и въ ихъ оцѣнкѣ, безсознательно слѣдуетъ этой теоріи и примѣняетъ ея законы къ тому или другому отдѣльному случаю. Впрочемъ, все величіе каждой теоріи состоитъ именно въ этомъ таинственномъ ея родствѣ съ темными законами дѣятельности человѣческаго духа, и заслуга геніевъ—дѣлать постоянныя попытки къ приведенію въ сознаніе того, что составляетъ врожденныя силы нашего духа.

Конечно, велики могутъ быть ошибки и заблужденія всякого, кто будетъ по способу теоріи круговращенія сближать факты и выводить общіе законы, съ цѣлью снова примѣнить ихъ къ отдѣльнымъ фактамъ; очень часто можно заблуждаться, вмѣстѣ съ Вико,

утверждая, что гдѣ есть горка, ручеекъ, тамъ разовьется непремѣнно исторія и пройдетъ всѣ предписанныя философіею исторіи эпохи въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи. Еще болѣе можно ошибиться въ приведеніи законовъ паденія обществъ; но при всемъ томъ нельзя отказать теоріи круговращенія въ нѣкоторой основательности, и исторія положительно представляетъ множество фактовъ, на которые можетъ опереться ея ученіе. Теоріи круговращенія, какъ и многимъ другимъ теоріямъ, недостаетъ того же, чего недоставало тому древнему математику, который брался построить рычагъ и перевернуть имъ весь земной Шаръ, если ему дадутъ точку опору внѣ земнаго Шара. Теоріи круговращенія недостаетъ такой же бездѣлицы, а именно, такой точки опоры, которая лежала бы внѣ предѣловъ ограниченнаго человѣческаго разума. Имѣя подобную точку, мы безъ особеннаго труда приподняли бы весь механизмъ человѣческаго порядка вещей, открыли бы всѣ его пружины, и тогда стоило бы попустить одну пружину, нажать другую, и мы произвели бы въ человѣчествѣ всѣ явленія, какія могли бы содѣйствовать его успѣшному развитію. Идея „круговращенія“ именно и есть такая точка, на которую опирается весь рычагъ этой теоріи; но это „круговращеніе“, говоря словами самого Вико, есть ни что иное, какъ *іероглифъ* человѣческой мысли, и имѣетъ одно таинственное значеніе, подобно тому, какъ зубы дракона, въ миѳѣ о Кадмѣ, означали, по

толкованію Вико, зубья плуга, которымъ была въ первый разъ вспахана земля.

Впрочемъ, пытливый умъ человѣка не остановился на теоріи круговращенія, и нашелъ другую дорогу, по которой онъ думалъ притти къ той же самой цѣли и точно также въ одномъ законѣ обнять все разнообразіе явленій человѣческаго быта. Эту другую теорію мы назвали *теоріею вѣчнаго прогресса*, и историческое изложеніе ея, которое составитъ содержаніе послѣдующей части нашего опыта, послужитъ вмѣстѣ новымъ объясненіемъ и критикою противоположнаго ей направленія въ философіи исторіи, которымъ мы занимались до сихъ поръ.

толкованію Вико, зубы плута, которымъ была въ первый разъ вспахана земля.

Впрочемъ, пытливый умъ человѣка не остановился на теоріи круговращенія, и нашелъ другую дорогу, по которой онъ думалъ придти къ той же самой цѣли и точно также въ одномъ законѣ обнять все разнообразіе явленій человѣческаго быта. Эту другую теорію мы назвали *теоріей вѣчнаго прогресса*, и историческое изложеніе ея, которое составитъ содержаніе послѣдующей части нашего опыта, послужитъ вмѣстѣ новымъ объясненіемъ и критикою противоположнаго ей направленія въ философіи исторіи, которымъ мы занимались до сихъ поръ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ТЕОРІЯ

ВѢЧНАГО ИСТОРИЧЕСКАГО ПРОГРЕССА.

БИБЛІОТЕКА
Ивана Александровича
ВАХРОМѢЕВА
ЯРОСЛАВЛЬ
№ 2204

ГЛАВА I.

Древнѣйшій періодъ теоріи историческаго прогресса.

Теорія вѣчнаго историческаго прогресса представитъ намъ въ самыхъ своихъ начаткахъ чрезвычайно много грандіознаго; противная ей теорія круговращенія могла развиться мало по малу, какъ результатъ наблюденія надъ прошедшимъ, какъ заключеніе, основанное на исторической опытности, однимъ словомъ, она росла вмѣстѣ съ временемъ, и наконецъ въ „Новой Наукѣ" образовала цѣлую систему. Теорія прогресса имѣла, повидимому, другое происхожденіе и долгое время существовала въ формахъ, заимствованныхъ ею въ другихъ областяхъ человѣческаго духа. Какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, могла явиться въ сознаніи человѣка теорія прогресса, въ которой вся исторія представляется одною великою драмою, и судьба отдѣльныхъ народовъ въ этой драмѣ занимаетъ мѣсто небольшихъ актовъ, которые ведутъ человѣчество къ отдаленной и общей развязкѣ? Какимъ обра-

зомъ могло составиться ученіе, по которому каждый народъ безсознательно выполняетъ свою роль; какъ атомъ, вмѣстѣ съ другими себѣ подобными, составляетъ цѣлое, называемое человѣчествомъ; какъ атомъ, имѣетъ только значеніе по отношенію къ этому невидимому колоссу, для котораго нужно и рожденіе народовъ и ихъ смерть, но который одинъ живетъ на пространствѣ безконечнаго времени? Въ этой теоріи, какъ мы можемъ замѣтить съ перваго раза, есть что-то фантастическое, и въ тоже время въ ней какъ-бы слышатся великія слова позднѣйшей эпохи: „нѣсть эллинъ, ни іудей!“ которыя она избираетъ какъ-бы своимъ девизомъ. Такая теорія, очевидно, не могла быть результатомъ наблюденія надъ совершившимися фактами; ее скорѣе можно принять за какой-то инстинктъ будущаго; она не видитъ въ прошедшемъ образа, по которому оно должно повториться въ будущемъ; напротивъ, она ожидаетъ, что прошедшее никогда не повторится, потому что всякая новая эпоха ведетъ человѣчество къ новымъ идеямъ, чтобы достигнуть наконецъ послѣдней цѣли своего существованія. О началѣ такого ученія можно сказать только то, что оно должно было явиться единовременно вмѣстѣ съ идеями монотеизма, по отношенію къ которому идея вѣчнаго прогресса въ исторіи была неизбѣжнымъ его постулатомъ, выводомъ. Вотъ почему мы считали теорію прогресса, по ея происхожденію, болѣе древнею, нежели теорія круговращенія. Какъ только вошла въ

сознаніе человѣка мысль о единствѣ божества, онъ долженъ былъ послѣдовательно предположить, что это верховное существо само имѣетъ въ себѣ послѣднюю цѣль своей дѣятельности. Дѣйствительно, оріентальное ученіе буддистовъ представляетъ намъ первое и самое широкое развитіе теоріи историческаго прогресса; въ этомъ ученіи исторія человѣчества является ни чѣмъ инымъ, какъ огромною эпопеею, въ которой отдѣльныя части, періоды, составлены заранѣе, и въ нихъ нѣтъ ни исключеній, ни отступленій, какъ нѣтъ ничего подобнаго въ волѣ божества. Индусы называли исторію „днями Капилы"; это—огромная исторія человѣка и природы, въ которой отдѣльные народы, какъ микроскопическія животныя, вращаются въ вихрѣ вселенной, гдѣ при всемъ томъ господствуетъ строгій геометрическій порядокъ.

Такимъ образомъ, теорія прогресса, въ своей первобытной и древнѣйшей формѣ, которая должна будетъ въ новѣйшее время перейти въ такое раціональное ученіе, каково, напримѣръ, ученіе Бэкона, явилась первоначально, какъ строгій выводъ изъ первобытныхъ теологическихъ убѣжденій. Христіанство, очистивъ эту теорію отъ ея оріентальной космогоніи, вызвало ее къ новой жизни, и дало ей болѣе опредѣленную форму. Правда, идеалъ исторіи человѣчества, какъ послѣдняя ступень въ его прогрессѣ, оказался поставленнымъ весьма далеко, по ту сторону нашей земной жизни, въ небесномъ Іерусалимѣ; но христіанство въ то же самое время

помѣстило и на землѣ отраженіе послѣдняго небеснаго идеала, утвердивъ его внѣ всякаго личнаго эгоизма, внѣ всякой національности; такимъ земнымъ идеаломъ исторіи человѣчества въ христіанствѣ является *Церковь*, которая должна обнять въ себѣ все человѣчество, какъ „едино стадо“. Вотъ, совершенно новая точка отправленія для теоріи прогресса, самая простая, практическая, и вмѣстѣ самая возвышенная, моральная и доступная для всѣхъ безъ исключенія! Она ставитъ *общую* цѣль дѣятельности и жизни всѣмъ народамъ. Св. Августинъ сдѣлалъ первое и весьма замѣчательное примѣненіе новой христіанской идеи къ исторической наукѣ въ своемъ сочиненіи *Civitas Dei*, т. е. Божье государство. Съ того времени, самое слово *Церковь, Ecclesia*, обратилось въ историческій и политическій терминъ, такъ что въ первую эпоху среднихъ вѣковъ, долгое время, почти до крестовыхъ походовъ, историческіе писатели, излагая свѣтскія событія, тѣмъ не менѣе называли свои труды „Исторіею Церкви“; но это вовсе не было церковною исторіею въ нашемъ смыслѣ этого слова: церковь считалась единственнымъ нормальнымъ государствомъ, обнимавшимъ собою все человѣчество, и потому исторія человѣчества была ни что иное, какъ исторія церкви. Такъ оглавляли свои историческія произведенія Григорій Турскій, Бэда Преподобный и мн. др.

Но въ средніе вѣка, эта новая форма теоріи прогресса, какъ созданіе церкви на землѣ, началà скоро

принимать тотъ фантастическій и мистическій характеръ, которымъ отличается все средневѣковое, и наконецъ дошла до крайняго предѣла въ ученіи такъ называемыхъ *Милленаріевъ* или *Хиліастовъ*. Они были названы такъ потому, что считали, подобно древнимъ буддистамъ, *тысячу (mille, χιλιάς)* лѣтъ окончательнымъ періодомъ въ исторіи человѣчества, когда люди, во ожиданіи конца міра, предадутся всевозможнымъ наслажденіямъ. Въ этотъ періодъ, думали они, христіанство осуществится на всѣхъ концахъ міра, и евангельскія добродѣтели будутъ господствовать безъ исключенія. Всѣ эти химеры, увлекавшія людей своею таинственностью и причудливостью, остаются теперь однимъ историческимъ памятникомъ извѣстной эпохи, и вмѣстѣ доказательствомъ, что, какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ духовная дѣятельность не прекращается и во снѣ, хотя и получаетъ фантастическій характеръ, такъ и въ темный періодъ среднихъ вѣковъ, духъ человѣка не переставалъ ни на минуту работать, и точно также сохранялъ нѣкоторую связь съ идеями здравыхъ эпохъ, какъ сонъ повторяетъ видѣнное на яву. На сонъ Хиліастовъ оказывала большое вліяніе судьба римской церкви, глава которой въ ту эпоху принужденъ былъ переселиться въ Авиньонъ. Это было время такъ называемаго Авиньонскаго плѣненія папъ въ XIV вѣкѣ. Хиліасты потому утверждали, что порокъ изъ слабой человѣческой природы вошелъ въ христіанство и чрезъ него въ самую церковь; монашескіе ордена

оказались несостоятельными въ борьбѣ съ пороками истинныхъ гражданъ церкви, то-есть, духовныхъ; духовные не могли обуздать своеволія цезарей, то-есть феодальныхъ сузереновъ; и цезари были слабы, чтобы защитить христіанство отъ невѣрныхъ; а въ то время только что успѣли окончиться крестовые походы такъ несчастно для западныхъ христіанъ. Откуда, спрашивали Хиліасты, такое зло? По ихъ ученію, источникомъ зла послужило то, что міромъ управлялъ одинъ *страхъ* и *слѣпая вѣра;* они ожидали, что скоро настанетъ царство *Духа,* которое освѣтитъ умы и будетъ править *любовью*, и тогда будетъ „едино стадо и единъ пастырь,“ который воцарится *de mari ad mare*, отъ моря до моря. На основаніи того, Хиліасты раздѣляли всю исторію человѣчества на три періода: 1) древній завѣтъ, когда правилъ страхъ; они называли этотъ періодъ *царствомъ Отца;* 2) новый завѣтъ, когда управляли вѣра и любовь; это — *царство Сына;* и наконецъ, 3) послѣдній періодъ Вѣчнаго Евангелія, когда будутъ править любовь и разумъ; это — *царство Духа.* Въ первомъ періодѣ, во главѣ человѣчества стояли патріархи, Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ съ 12 сыновьями; во второмъ періодѣ — Захарій, Іоаннъ Креститель и Іисусъ Христосъ съ 12 апостолами; въ третьемъ періодѣ долженъ явиться *Homo*, indutus lineis, signum Dei, т. е. *человѣкъ,* облеченный въ полотно, знаменіе божіе, и съ нимъ 12 ангеловъ; тогда падетъ Новый Вавилонъ (такъ называли они Авиньонъ,

свидѣтель нравственнаго паденія папизма); явится новая церковь, и родъ человѣческій начнетъ послѣднюю эпоху существованія, эпоху любви и разума. Таковъ былъ тотъ историческій апокалипсисъ, въ формы котораго отлилась теорія прогресса; это былъ, какъ мы сказали, болѣзненный сонъ страшно напряженнаго ума человѣческаго при видѣ падающаго средневѣковаго общества; и, какъ всякій сонъ, эта теорія Хиліастовъ имѣла нѣкоторую связь съ окружавшею дѣйствительностью, и вмѣстѣ давала предчувствовать, къ чему готовился и стремился человѣкъ того времени; а потому ни сколько не удивительно, если кто найдетъ въ фантасмагоріи Хиліастовъ нѣчто общее съ явившимися послѣ него идеями реформаціи. Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; точно также и въ чисто-раціональномъ движеніи, какимъ была реформація, могло заключаться сродство съ такою необузданною фантазіею чувства, какую представляетъ намъ философема Хиліастовъ. Кто желалъ бы ближе познакомиться съ этимъ оригинальнымъ направленіемъ общественнаго ума среднихъ вѣковъ, тотъ найдетъ довольно полное собраніе важнѣйшихъ произведеній Хиліастовъ у *Эккарда*, въ его *Corpus historiæ medii ævi*, т. II. Во главѣ всѣхъ такихъ Хиліастовъ должно поставить *Парацельса*, жившаго накануне реформаціи; въ немъ мистицизмъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ; вмѣстѣ съ прочими Хиліастами онъ мечтаетъ о какомъ-то новомъ времени, но всѣ внѣшнія формы та-

кихъ мечтаній могутъ быть скорѣе названы, какъ мы выразились, историческими апокалипсисами, нежели философскою теоріею историческаго прогресса.

Между тѣмъ, эта теорія прогресса, зародившаяся въ оріентальномъ монотеизмѣ, очищенная и возвышенная вліяніемъ христіанства, обезображенная мистицизмомъ среднихъ вѣковъ, а именно ученіемъ Хиліастовъ, была наконецъ потрясена до самаго основанія при открытіи новаго времени *раціональнымъ* направленіемъ философіи. Бэконъ и Декартъ разогнали такъ сказать привидѣнія, фантомы разстроеннаго воображенія среднихъ вѣковъ, но въ то же время они лишили теорію прогресса той существенной основы, на которой она зиждилась до того времени, и изъ которой она нѣкогда вышла на свѣтъ; Бэкону и Декарту предстоялъ трудъ доказать снова справедливость теоріи вѣчнаго прогресса, и притомъ именно не съ точки зрѣнія оріентальнаго монотеизма. Отъисканіе новыхъ, раціональныхъ основъ для прежней теоріи прогресса, изложеніе ея безъ помощи фантастическихъ формъ, и составило, дѣйствительно, послѣдній и важнѣйшій періодъ въ томъ направленіи философіи исторіи, которое мы обозначили названіемъ теоріи вѣчнаго историческаго прогресса. Если, не смотря на всю славу такихъ именъ, какъ Бэкона, Декарта, Лейбница, Гердера, Гегеля и др., зданіе философіи исторіи остается далеко еще недостроеннымъ и до сихъ поръ, то во всякомъ случаѣ, начиная съ эпохи реформаціи, умъ

человѣка можетъ спокойно, безъ лихорадочной фантазіи, сохранять глубокое убѣжденіе въ дѣйствительности прогресса и даже считать его законность во многихъ отношеніяхъ доказанною; всѣмъ этимъ мы обязаны силѣ мысли тѣхъ геніевъ, которыхъ имена приведены нами выше. Люди спорятъ еще и теперь о степени быстроты въ прогрессѣ, но и тѣ которые медлятъ, тѣмъ не менѣе одинаково вѣруютъ въ прогрессъ. Идея прогресса, отличительная черта христіанской эпохи, составляетъ потому главнѣйшее преимущество новыхъ людей предъ древними; древній, языческій міръ стремился постоянно къ созданію вѣчныхъ и неподвижныхъ формъ, какъ для ума, такъ и для жизни; всѣ законодатели только и думали о томъ, чтобы установляемые ими порядки были вѣчны и неподвижны; между тѣмъ какъ въ новое время, человѣкъ, создавая то или другое учрежденіе, заботится о другомъ, а именно чтобы его произведеніе обладало способностью двигаться вмѣстѣ съ ходомъ вещей и примѣняться къ новымъ потребностямъ, которыя безконечны, какъ безконеченъ успѣхъ мысли въ будущемъ. Мы не дорого бы дали за вещь, существованіе которой требовало бы остановить на сегодняшнемъ днѣ порядокъ дѣлъ, или иначе она утратитъ свое значеніе и силу. Если теорія вѣчнаго круговращенія, какъ мы видѣли, говоритъ намъ: „изучайте прошедшее, потому что въ немъ вы откроете тѣ законы, выполнить которые придется неизбѣжно и вамъ;“ теорія прогресса напоми-

наетъ другое: „прошедшее никогда не повторяется; человѣкъ долженъ въ каждую эпоху жить своимъ умомъ, открывать новыя средства противъ новаго зла; а слѣдовательно изучать безпрерывно двѣ великія природы, природу внѣшняго міра и природу собственнаго духа: въ нихъ заключены секреты настоящаго и будущаго; не вливайте новаго вина въ старые мѣхи; идите впередъ, въ одну ногу съ новыми требованіями; нельзя два раза быть великимъ, какъ Александръ или Цезарь; и они въ наше время искали бы другого величія и прибѣгнули бы къ другимъ средствамъ; прошедшее не повторится!“

Нѣтъ сомнѣнія также, что обѣ эти системы философіи исторіи съ одинаковою легкостью могутъ вести къ заблужденіямъ и преувеличеніямъ: теорія круговращенія представляетъ слишкомъ легкій способъ избѣгать историческихъ ошибокъ, и забываетъ, что ошибки прошедшаго еще никого не исправляли; теорія прогресса съ другой стороны дѣлаетъ слишкомъ тяжелыя требованія, чтобы избѣгнуть ошибокъ, и мы чаще соглашаемся заимствовать у нея голословно ея ученіе, полагая ошибочно, что стремиться, очертя голову впередъ, значитъ также принадлежать къ поклонникамъ прогресса, или наоборотъ сдерживать порывъ прогресса всѣми силами значитъ оказать ему самую существенную услугу.

Но отложимъ въ сторону то практическое значеніе, которое представляютъ въ себѣ двѣ главныя си-

стемы философіи исторіи всякій разъ, когда мы начинаемъ дѣйствовать въ жизни, исходя изъ того или другого ученія. Насъ займетъ теперь одно историческое развитіе послѣдней изъ нихъ, а именно теоріи вѣчнаго прогресса, и притомъ въ ея послѣднемъ раціональномъ порядкѣ, который переживаемъ мы сами въ настоящую минуту. До реформаціи, т. е. до XVI вѣка, теорія прогресса во всѣхъ своихъ видоизмѣненіяхъ сохраняла почти исключительно теологическій характеръ, напоминавшій источникъ ея древняго происхожденія. Потому она, строго говоря, не нуждалась въ доказательствѣ, и существовала, какъ догматъ. Раціональное направленіе философіи подорвало, такъ сказать, натуральныя основы теоріи прогресса, а потому на нее легла обязанность *доказать* истинность и законность прогресса въ исторіи, опираясь на законы человѣческаго разума. Но пріемы, употребленные философіею для подобнаго доказательства были весьма различны, а именно мы можемъ привести ихъ къ двумъ главнымъ классамъ: 1) одинъ рядъ философовъ искалъ такихъ доказательствъ во внѣшнихъ проявленіяхъ человѣческаго духа, въ его отношеніяхъ къ внѣшней природѣ, и такимъ образомъ *опытъ* сдѣлался существенною основою ихъ философемъ; а потому мы назовемъ это направленіе *физіологическою школою* исторіи; 2) другіе, напротивъ того, брали на себя доказать прогрессъ, выводя его изъ изученія законовъ одного человѣческаго духа, какъ онъ проявляется въ

самомъ себѣ; и потому мы дадимъ этому направленію названіе *метафизической школы.* Но и между метафизиками въ исторіи есть большое различіе: a) одни предполагаютъ, что идеи нашего духа имѣютъ своимъ источникомъ исключительно чувственное воспріятіе; это — *сенсуалисты;* b) другіе, наконецъ, считаютъ идеи нашего духа чѣмъ-то прирожденнымъ ему; это — *идеалисты*, которыхъ ученіе потому самому впадаетъ въ абсолютизмъ.

ГЛАВА II.

Физіологическая школа.

Физіологическая школа, доказывая истинность и законность прогресса въ исторіи рода человѣческаго, слѣдуетъ строго пріему опытныхъ доказательствъ, и даетъ самому понятію прогресса осязательное и матеріальное опредѣленіе. Искусство людей учреждать правительство, устраивать компаніи, общества, банки, изобрѣтать машины, находить средства къ борьбѣ съ природою и подчинять ея силы своимъ соображеніямъ — вотъ, въ чемъ состоитъ прогрессъ. Затѣмъ, сравнивая прошедшее съ настоящимъ, исчисляя тѣ средства, которыми распоряжались древніе люди и люди современные намъ, и видя, на сколько первые стоятъ въ этомъ отношеніи ниже послѣднихъ, они представили такимъ образомъ самое осязательное и доступное для

ума каждаго доказательства того, что въ исторіи человѣчества до сихъ поръ мы не видимъ ничего другого, кромѣ прогресса: нашъ государственный и общественный строй несравненно удобнѣе и справедливѣе древняго порядка вещей; наша власть надъ внѣшнею природою неизмѣримо выше; какое же нужно другое доказательство дѣйствительности прогресса въ исторіи? Самый предубѣжденный человѣкъ долженъ согласиться съ справедливостью такого простого довода, основанія котораго лежатъ у каждаго предъ глазами. Человѣчество, очевидно, совершенствуется во всемъ; усовершенствованіе составляетъ первую и послѣднюю цѣль человѣчества; и на это-то усовершенствованіе указалъ въ первый разъ въ строгой и полной системѣ англійскій философъ *Францискъ Бэконъ*, баронъ Верулама, графъ С. Альбанса (род. 1561; умер. 1626), а потому имъ мы и откроемъ рядъ философовъ исторіи физіологической школы.

Жизнь его и политическая роль въ эпоху королевы Елисаветы и Іакова I Стюарта, слишкомъ извѣстна, чтобы останавливаться на ея подробностяхъ. Мы уже имѣли случай сказать вообще, что геній всегда формулируетъ то, что заключено въ общественномъ сознаніи и существуетъ разсѣянно въ отрывочныхъ явленіяхъ обыденной жизни: въ этомъ родствѣ генія недѣлимаго человѣка съ геніемъ эпохи и заключается весь секретъ силы и обаянія перваго. Въ англійскомъ обществѣ эпохи Елисаветы произошелъ рѣ-

шительный переворотъ въ идеяхъ и въ дѣйствіяхъ: авторитеты прежняго времени пали съ католицизмомъ, служившимъ имъ опорою; но въ то же время, люди еще не успѣли проникнуться до глубины новыми убѣжденіями; во всѣхъ преобразованіяхъ той эпохи мы видимъ потому отсутствіе искренности, полной честности, и вслѣдствіе того, какъ ни было блестяще царствованіе Елисаветы, оно не удовлетворило общества, и Англіи пришлось испытать въ концѣ XVII столѣтія новый, болѣе искренній и болѣе глубокій переворотъ, съ воцареніемъ Вильгельма III Молчаливаго. Францискъ Бэконъ какъ нельзя лучше отразилъ на своемъ лицѣ великій и вмѣстѣ легкомысленный вѣкъ Елисаветы, даже, можетъ быть въ этомъ отношеніи, его характеръ пошелъ далѣе характера своей эпохи. Едва ли въ комъ соединялся столь высоко развитый умъ, такая вражда къ схоластикѣ, съ столь низкимъ нравственнымъ паденіемъ; Бэконъ имѣлъ довольно силы, чтобы опрокинуть всѣ основы, на которыхъ строились до него гуманныя науки, и самъ лично разбился въ самыхъ простыхъ началахъ жизни, павъ уличенный въ послѣднемъ взяточничествѣ. Его частная жизнь такимъ образомъ какъ бы послужила предварительною критикою одной стороны ученія физіологической школы: въ исторіи прогресса нельзя остановиться на одномъ матеріальномъ развитіи силъ человѣка; даже самъ Бэконъ, такъ хорошо вооруженный по своему времени всѣми средствами къ тому, чтобы господствовать надъ

природою, палъ такъ безславно, какъ можетъ быть никогда не палъ бы человѣкъ съ самыми скудными средствами цивилизаціи.

Бэконъ, видя повсюду, и въ наукѣ, и въ жизни, одну схоластику, составилъ громадный планъ, съ цѣлью дать новое основаніе всѣмъ наукамъ, и назвалъ свой будущій трудъ **Instauratio Magna**; но ему удалось выполнить только двѣ первыя его части, а именно: 1) *De Augmentis Scientiarum*, гдѣ онъ обозрѣваетъ всѣ отрасли человѣческихъ познаній, и, доказавъ ихъ несостоятельность, приводитъ планъ для новаго состава и распредѣленія наукъ; 2) *Novum Organon*, названный такъ въ противоположность древнему Органону Аристотеля, и въ немъ объясняетъ начàла лучшаго метода къ познанію законовъ природы. Послѣднія же четыре части *Великой Инставраціи* Бэкона мы знаемъ только по ихъ оглавленію. Для философіи исторіи особенно важна вторая часть, а именно *Новый Органонъ;* онъ раздѣляется на двѣ книги: въ первой книгѣ, духъ человѣка приготовляется къ принятію новаго метода; во второй — объяснено, въ чемъ этотъ методъ состоитъ.

Вводя читателя въ кругъ своихъ новыхъ идей, авторъ посвящаетъ первую часть *первой книги* именно на изслѣдованіе и уничтоженіе тѣхъ причинъ, которыя препятствовали до того времени познать истину во всемъ ея объемѣ, а потому онъ называетъ эту часть *pars destruens;* во второй части той же книги читатель

предупреждается относительно тѣхъ ложныхъ идей, которыя могутъ развиться въ немъ отъ новаго метода; эта часть названа *pars præparans*.

Причины и источники человѣческихъ заблужденій, препятствовавшія людямъ постигать истину во всемъ ея объемѣ, Бэконъ называетъ *идолами* (idola), и приводитъ именно четыре рода такихъ идоловъ, которымъ покланяются люди: idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri. *Idola tribus* (идолы колѣна, племени, т. е. наслѣдственные) состоятъ въ тѣхъ общечеловѣческихъ заблужденіяхъ, которыя происходятъ отъ недостатковъ врожденныхъ духу человѣка. *Idola specus*, то есть, индивидуальныя заблужденія, являющіяся вслѣдствіе особеннаго развитія каждаго отдѣльнаго человѣка, отъ вліянія на него образованности, знакомствъ и т. п. *Idola fori*, заблужденія языка, которыя состоятъ въ условномъ уваженіи всѣхъ къ какому либо понятію; другими словами, гражданскія заблужденія, откуда происходитъ и ихъ названіе: идолы площади, форума. Наконецъ, *idola theatri* — такъ называетъ авторъ съ насмѣшкою тѣ заблужденія, въ которыхъ насъ держатъ философскія ученія и ихъ авторитеты, при помощи театральной обстановки своихъ идей, откуда и самый родъ идоловъ названъ театральными идолами. На послѣдніе Бэконъ нападаетъ съ особою энергіею, считая театральные идолы самыми опасными. За тѣмъ, вторая часть первой книги, какъ мы замѣтили выше, предупреждаетъ читателя отъ опасности обратить и

его новый методъ въ новый *idolum theatri,* подобный тѣмъ, отъ которыхъ такъ много страдало человѣчество въ прежнее время.

Вторая книга посвящена на подробное развитіе новаго метода, и потому она составляетъ для насъ самый существенный отдѣлъ, но, къ сожалѣнію, не доведенный авторомъ до конца. Остановимся прежде всего на томъ воззрѣніи, которое приводитъ Бэконъ на исторію человѣчества. Онъ не только допускаетъ существованіе прогресса въ исторіи, какъ главнаго ея закона, но и подробно указываетъ на самый путь, которому слѣдуетъ прогрессъ въ своемъ развитіи. Для него, въ исторіи являются два дѣйствующихъ лица: физическая природа, снабженная извѣстными силами, и человѣкъ, одаренный способностью не только постигать эти силы, но и направлять ихъ въ свою пользу. Такимъ образомъ, сущность прогресса человѣчества состоитъ въ побѣдѣ его надъ природою, въ искусствѣ наблюдать и пользоваться своими наблюденіями, однимъ словомъ, изобрѣтать полезное; задача исторіи есть не только исчисленіе такихъ изобрѣтеній, но и наука дѣлать такія изобрѣтенія; напримѣръ, исторія не только свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣкъ изобрѣлъ удивительный механизмъ, называемый правительствомъ, но и поучаетъ искусству усовершенствованія такого механизма. Исторія, по выраженію Бэкона, должна обезпечить искусство изобрѣтенія, и, если до сихъ поръ умъ человѣка случайно могъ сдѣ-

лать столько изобрѣтеній, то, восклицаетъ Бэконъ, чтò онъ въ состояніи сдѣлать еще, если будутъ найдены правила самого изобрѣтенія?! Предѣлы невозможнаго для человѣка все будутъ отодвигаться дальше и дальше; даже и до настоящаго времени, замѣчаетъ Бэконъ, понятіе невозможнаго было всегда только условно: „Надобно думать, говоритъ онъ, что природа скрываетъ отъ насъ еще тысячи секретовъ, самыхъ полезныхъ, которые не имѣютъ и тѣни сходства съ тѣмъ, что уже изобрѣтено, и которые лежатъ внѣ пробитыхъ дорожекъ нашего воображенія.... Родъ человѣческій всегда признаетъ сначала то или другое рѣшительно невозможнымъ, а послѣ ему кажется невозможнымъ то, чтобы такое изобрѣтеніе когда нибудь могло быть неизвѣстнымъ.“

Но приведемъ собственныя слова Бэкона, гдѣ онъ самымъ положительнымъ образомъ выражаетъ свой взглядъ на характеръ исторической дѣятельности человѣка:

„Намъ кажется, что между *человѣческими дѣяніями* безъ сравненія самое высокое то, которое надѣляетъ міръ важными *изобрѣтеніями;* и такъ думали о томъ и въ древнія времена, когда изобрѣтателямъ оказывались божескія почести. Такимъ же людямъ, которые отличались на служеніи государству, какъ-то, основывали города и имперіи, издавали законы, освобождали отечество отъ бѣдствій, свергали тиранновъ и т. п.“, такимъ людямъ давали титулъ только героевъ.

Кто желаетъ по справедливости сравнить тѣ два рода услугъ, тотъ одобритъ вполнѣ судъ древнихъ: ибо благодѣяніе изобрѣтеній распространяется на весь міръ; заслуги же гражданскія относятся къ одной странѣ; одни временныя, другія вѣчныя. Притомъ очень часто развитіе государственныхъ формъ сопровождалось смятеніями и жестокими междоусобіями; а изобрѣтенія всегда распространяли свои благодѣянія, не вредя никому, и не заставляя никого проливать слезы.

„Изобрѣтеніе есть вторичное твореніе: оно подражаетъ дѣламъ Творца, какъ сказалъ поэтъ: „Минерва научила людей садить плодоносныя деревья, и люди *recreaverunt vitam*, создали вторую жизнь.“ Замѣчательно, что и Соломонъ, осыпанный всѣми благами, надѣленный богатствомъ, имуществомъ, имѣя армію, служителей, флотъ, славу, ничѣмъ изъ всего того не гордился и говорилъ: „Слава Творца — скрывать секреты природы; слава Царя — открывать ихъ.“ Съ другой стороны, пусть подумаютъ о различіи между бытомъ человѣка въ образованныхъ странахъ Европы и бытомъ дикаря Новаго Свѣта: это различіе такъ велико, что можно справедливо сказать: *Hominem homini deum esse* (т. е. человѣкъ богъ для человѣка); и не только по услугамъ, которыя первый можетъ оказать послѣднему, но и по сравненію ихъ внѣшняго положенія. И такое различіе между людьми установила не земля, ни небо, но именно *искусства*.... Потому мы различаемъ три степени и три вида често-

любія въ исторіи: къ первому виду мы относимъ людей, которые стремятся увеличить свою власть въ странѣ; это — самая пошлая и низкая степень честолюбія; на второй — стоятъ люди, которые желаютъ усилить власть своей страны надъ остальнымъ человѣчествомъ; въ такомъ честолюбіи больше достоинства, но характеръ страсти все тотъ же. За то тѣ, которые стремятся утвердить и расширить власть рода человѣческаго надъ матеріальною природою, обладаютъ честолюбіемъ — если только такъ можно назвать то — несравненно болѣе мудрымъ и болѣе возвышеннымъ, нежели всѣ другіе. А власть человѣка надъ природою основана единственно на искусствахъ и наукахъ, потому что природою можно повелѣвать, только повинуясь ея законамъ.“

При такомъ взглядѣ на способы самоусовершенствованія человѣка и на путь, которому долженъ слѣдовать прогрессъ въ исторіи, Бэконъ выражаетъ полное презрѣніе ко всему тому, что не имѣетъ для себя въ основѣ положительнаго наблюденія; всякая проницательность, даже геніальность, въ глазахъ Бэкона не имѣютъ цѣны, и онъ торжественно говоритъ, что его методъ упраздняетъ всѣхъ геніевъ, ибо дѣлаетъ возможнымъ для всякаго быть геніемъ: „Нашъ методъ, говоритъ Бэконъ, мало оставляетъ преимущества для проницательныхъ и могущественныхъ умовъ; можно даже утверждать, что силою этого метода уравниваются всѣ люди“. Бэконъ приводитъ и примѣръ

для объясненія своей мысли: „Чтò лучше, восклицаетъ онъ, имѣть ли необыкновенную ловкость въ рукахъ и быть въ состояніи провести прямую линію, или начертить совершенно правильный кругъ; или изобрѣсть линейку и циркуль, которыя сдѣлаютъ всѣхъ одинаково ловкими?"

Въ такихъ выраженіяхъ объясняетъ Бэконъ съ своей физіологической точки зрѣнія понятія и преимущества прогресса въ формѣ опытныхъ наукъ и искусствъ, и его вліяніе на характеръ общественной дѣятельности человѣка. Указывая далѣе на послѣднюю цѣль такого прогресса, на то, чѣмъ онъ долженъ завершиться, Бэконъ остается вѣрнымъ главному характеру своего ученія. Мы уже видѣли выше, что отодвиженіе предѣловъ невозможнаго выставляется у Бэкона, какъ послѣдняя цѣль дѣятельности человѣчества; но въ другомъ мѣстѣ своего Органона онъ опредѣляетъ ее еще болѣе точно, и вмѣстѣ съ тѣмъ борется съ господствовавшими до него воззрѣніями теоріи круговращенія, утверждающей въ исторіи одинъ постоянный приливъ и отливъ.

„Самое важное препятствіе, по словамъ Бэкона, къ прогрессу наукъ и къ завоеваніямъ въ ихъ области, составляетъ отчаяніе людей и боязнь невозможнаго. Люди умные и строгіе вносятъ въ науку большое недовѣріе, размышляя постоянно объ ограниченности нашей природы, о краткости жизни, объ обольщеніяхъ чувствъ, о шаткости сужденія, о трудностяхъ

опыта, и т. п. Вотъ потому они думаютъ, что, въ переворотѣ временъ и вѣковъ, науки представляютъ только одинъ приливъ и отливъ, что въ извѣстныя эпохи онѣ процвѣтаютъ и двигаются; въ другія—падаютъ и истощаются, и такимъ образомъ, дойдя до извѣстной степени развитія, не могутъ итти дальше."

На чемъ же основывается такое утѣшительное и противоположное убѣжденіе Бэкона, а именно, о постоянствѣ и вѣчности прогресса? „Мы имѣемъ въ этомъ отношеніи (т. е. вѣчности прогресса), отвѣчаетъ Бэконъ, *надежды;* мы не шарлатаны и не хотимъ дѣлать ни насилія, ни ловушекъ умамъ, но поведемъ своего читателя за руку и съ его согласія. Чтобы объяснить основаніе своихъ надеждъ, намъ было бы всего вѣрнѣе, какъ то мы и сдѣлаемъ послѣ (это составитъ четвертую часть нашей Инставраціи), поставить предъ глазами каждаго факты въ таблицѣ открытій, потому что въ такой таблицѣ выразится не одна надежда, но и дѣйствительность."

Мы не имѣемъ этой четвертой части, и потому должны довольствоваться по этому предмету нѣсколькими общими чертами въ самомъ Органонѣ, гдѣ Бэконъ указываетъ на главную основу своихъ надеждъ, помимо вышеупомянутой таблицы:

„Мы должны начать съ Бога, какъ съ основанія своихъ надеждъ; все совершившееся, по превосходной природѣ божества, очевидно произошло отъ него, виновника всякаго блага и отца свѣтовъ. Въ творе-

ніяхъ же божіихъ самыя малыя начинанія приходятъ непремѣнно къ своему послѣднему концу. И то, что сказано о духовномъ порядкѣ вещей, а именно: *Regnum Dei non venit cum observatione* (т. е. царствіе божіе придетъ незамѣченнымъ) — можетъ быть приложено ко всѣмъ дѣяніямъ Провидѣнія; въ нихъ событія текутъ безъ шума и блеска, и дѣло бываетъ довершено прежде, нежели человѣкъ подумаетъ о томъ, или то замѣтитъ.

„Мы должны при этомъ припомнить пророчество Даніила о послѣднемъ времени міра: *Multi pertransibunt et multiplex erit scientia* (т. е. много поколѣній пройдетъ, и разнообразна будетъ наука)! Подъ этимъ Даніилъ разумѣлъ и ясно выразилъ, что въ будущемъ, то есть, въ планахъ Провидѣнія предназначено, чтобы конецъ міра, который въ отдаленныхъ плаваніяхъ человѣчества казался уже законченнымъ, или по крайней мѣрѣ заканчивался, совпалъ съ полнымъ развитіемъ наукъ."

Такой взглядъ Бэкона на послѣднее ручательство безконечности прогресса въ исторіи ясно говоритъ о вышеуказанномъ нами родствѣ физіологовъ съ древними теологическими ученіями вѣчнаго прогресса, хотя Бэконъ раздѣляетъ мнѣніе Хиліастовъ только съ точки зрѣнія усовершенствованія наукъ. Впрочемъ, онъ не долго остается въ чуждой ему области, и тотчасъ же переходитъ къ своимъ физіологическимъ доказательствамъ основательности надеждъ на вѣчный прогрессъ.

Онъ называетъ одно изъ такихъ доказательствъ: *Ratio omnium maxima ad faciendam spem*, т. е., доводомъ самымъ сильнымъ къ возбужденію надежды на прогрессъ, и отдаетъ этому доводу преимущество предъ всѣми остальными. Бэконъ почерпаетъ этотъ свой главнѣйшій доводъ въ заблужденіяхъ прошедшаго времени и въ тѣхъ неудачныхъ методахъ, которые примѣнялись до него. Это мѣсто у Бэкона въ своемъ изложеніи напоминаетъ критическіе пріемы его соотечественника, современнаго намъ Маколея. Бэконъ, какъ и Маколей, всего болѣе боятся общихъ мѣстъ; онъ ищетъ прежде всего, чтобы быть понятнымъ читателю, и потому представляетъ одну и ту же мысль съ различныхъ сторонъ; примѣры, сравненія, толпятся у него отовсюду. Ка̀къ, въ самомъ дѣлѣ, было объяснить наглядно, что заблужденія прошедшаго времени могутъ служить доказательствомъ основательности надежды на вѣчный прогрессъ въ будущемъ? У Бэкона есть подъ рукою выраженіе одного публициста о дурномъ устройствѣ государства: „Если въ обществѣ является мысль, осуждающая прошедшее, то это одно уже указываетъ на то, что такое общество надѣется на лучшее въ будущемъ. И понятно, почему? въ обществѣ, значитъ, есть сознаніе лучшаго порядка вещей. Притомъ, заключаетъ тотъ же публицистъ, если прошедшія истины считали себя лучшими, а между тѣмъ не произвели прогресса, то препятствіе, очевидно, заключалось не въ самой вещи, а въ недо-

достаткахъ истины." Такой взглядъ публициста на развитіе государственнаго порядка вещей Бэконъ примѣняетъ къ философіи исторіи: „Точно также, говоритъ онъ, родъ человѣческій, въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ, думалъ слѣдовать истинному методу въ своей научной культурѣ, и не дѣлалъ прогресса;... но онъ ошибался только въ пути; и если люди потратили столько силъ въ направленіи, которое ихъ не привело ни къ чему, то изъ этого слѣдуетъ, что препятствіе къ прогрессу лежитъ не въ природѣ вещей, надъ которыми власть наша еще не распространилась, но въ самомъ духѣ и въ его методѣ вліянія на природу, чему конечно можно пособить." Короче, мысль автора состоитъ именно въ томъ, что самыя неудачи нашихъ предковъ въ стремленіи къ цѣлямъ, которыхъ мы наконецъ успѣли достигнуть, свидѣтельствуютъ о томъ, что причина невозможности находится не въ природѣ вещей, а въ нашемъ неумѣньи познавать ее; если бы вещи были недоступны сами по себѣ, то нашъ прогрессъ скоро дошелъ бы до своихъ предѣловъ; но для насъ многое сдѣлалось возможнымъ, что прежде считалось недоступнымъ. Чѣмъ же мы взяли? лучшими методами познанія! И такъ, прогрессъ безконеченъ, потому что препятствія къ нему лежатъ въ недостаткахъ метода нашего познанія, который можетъ усовершенствоваться безконечно.

Бэконъ весьма картинно изображаетъ существенные недостатки прежнихъ методовъ познанія, но эти

методы не потеряли своей силы и послѣ Бэкона, а потому его слова могутъ сохранять свой интересъ еще долгое время:

„Науки до сихъ поръ, говоритъ онъ, были обработываемы или *эмпириками* или *догматиками*. Эмпирики, какъ муравьи, умѣютъ только накоплять все въ кучу и потребляютъ все сами на мѣстѣ. Догматики, на подобіе пауковъ, ткутъ ткань изъ самихъ себя. Процедура у пчелы занимаетъ средину между ними: она собираетъ, какъ муравей, свой матеріалъ на цвѣтахъ садовъ, на поляхъ, но она ихъ преобразуетъ и дистиллируетъ въ силу прирожденной ей способности. Таковъ образъ истинной работы философіи, которая не считаетъ, какъ паукъ, сама себя источникомъ познанія; или, какъ муравей, не ограничивается наносомъ въ нашу память множества опытныхъ фактовъ, но влагаетъ ихъ въ нашъ духъ видоизмѣненными и преобразованными. Надобно ожидать великаго отъ соединенія этихъ двухъ методовъ, опытнаго и раціональнаго, соединенія до сихъ поръ еще не встрѣчавшагося.“

Бэконъ именно и намѣревался предпринять такую гигантскую работу: онъ мечталъ разорвать паутину, сотканную философіею среднихъ вѣковъ, разчистить кучу матеріальныхъ познаній, накопленную муравьями науки: предпріятіе смѣлое, по мнѣнію самого Бэкона, но на которое, говоритъ онъ, нужно когда нибудь рѣшиться, и Бэконъ дѣйствительно приготовился къ

тому, ожидая, что „потомство оцѣнитъ его также, какъ оно оцѣнило дѣянія Александра Македонскаго; современники Александра, продолжаетъ онъ, думали, что его подвиги заключаютъ въ себѣ что-то чудесное; но Титъ-Ливій понялъ лучше тайну его чудесъ и сказалъ: это былъ человѣкъ, имѣвшій смѣлость разогнать привидѣнія.“ Обращаясь къ потомству, Бэконъ предлагаетъ ему сказать о немъ и о его методѣ только слѣдующее: *Nos nihil magni fecisse, sed tantum ea, quæ pro magnis habentur, minoris fecisse*, т. е. „что я ничего не сдѣлалъ великаго, но только то, что считалось великимъ, сдѣлалъ малымъ.“

Достоинства теоріи совершенствованія человѣчества, какъ она въ первый разъ изложена Бэкономъ, съ точки зрѣнія физіологической, очевидны сами собою, и никто не указалъ ихъ такъ наглядно, какъ самъ же авторъ въ послѣднемъ выраженіи, приведенномъ нами: сдѣлать малымъ то, что ложно дѣлало притязаніе на величіе — весьма важная заслуга, оказанная Бэкономъ человѣческой мысли. Но трудъ остался неоконченнымъ, и даже въ томъ, что, повидимому, окончено, видны большіе пробѣлы: многое авторъ оставилъ на степени догадки, предположенія, хотя и геніальнаго, но недостаточно основательнаго, чтобы можно было безопасно опереться на его идеи. Самыя изобрѣтенія Бэконъ считаетъ иногда дѣломъ случая, и потому не разъ приходилось ему сознаваться съ свойственною его языку пластичностью, что „ис-

торія, какъ и географія, имѣетъ свои историческія *степи*", гдѣ слѣдовательно уму человѣческому ничего не остается, какъ блуждать безгранично. Это тѣ самыя *степи*, которыя Вико назвалъ *res nullius*, всеобщее достояніе, которымъ можетъ распоряжаться каждый по произволу. Но это одни частные недостатки, къ которымъ присоединяются еще другіе, общіе для всѣхъ послѣдователей физіологической системы, и которые вытекаютъ изъ самой, такъ сказать, ея природы, сущности. У Бэкона эти общіе недостатки тѣмъ болѣе ярки, чѣмъ слабѣе были средства опытныхъ наукъ того времени, когда жилъ и писалъ англійскій философъ. Мы возвратимся къ указанію этихъ недостатковъ въ заключеніи главы, чтобы не повторять одного и того же при разборѣ другихъ трудовъ физіологической школы исторіи.

Но главная заслуга каждаго произведенія великой мысли состоитъ именно въ томъ, чтобы оно выполнило избранную имъ задачу *въ свое время*, и въ этомъ отношеніи Новый Органонъ сдѣлалъ все, что можно было отъ него ожидать, и быстро распространился по Европѣ. Въ 1620 году, сочиненіе Бэкона попало въ руки одного молодого человѣка, которому было тогда не болѣе 23 лѣтъ отъ роду, и который впослѣдствіи не разъ вспоминалъ съ благодарностью въ своихъ письмахъ объ услугѣ, оказанной ему Новымъ Органономъ. Этотъ молодой человѣкъ былъ *Рене Декартъ* (René Descartes). Будущій отецъ новой философіи не остался та-

кимъ образомъ чуждымъ вліянію идей Бэкона, и еще тогда задумалъ планъ новой теоріи наукъ, который былъ выполненъ окончательно въ 1637 г. въ столь извѣстномъ произведеніи: *Discours sur la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher verité dans les sciences*, т. е. „Разсужденіе о методѣ для правильнаго руководства разума и изслѣдованія истины въ наукахъ.“ Мы не впадемъ въ преувеличеніе и повторимъ только общепринятое мнѣніе, если скажемъ, что это произведеніе стоитъ почти выше всего, что произвело во Франціи XVII столѣтіе. Сочиненіе Бэкона привилось особенно къ характеру его націи, по преимуществу практической; англійская образованность въ то время еще не носила на себѣ общеевропейскаго характера, и самый латинскій языкъ Органона дѣлалъ его доступнымъ для однихъ избранныхъ; наконецъ, у Бэкона мы видимъ болѣе протеста, нежели основаній для новаго пути человѣческой мысли, болѣе общихъ указаній, нежели твердыхъ правилъ. Бэконъ могъ возбуждать, но не руководить, и притомъ, какъ мы сказали, возбуждать небольшое число избранныхъ умовъ. Декартъ принадлежалъ и писалъ на языкѣ націи, которой образованность уже въ то время носила на себѣ характеръ болѣе общеевропейскій, нежели англійская образованность; потому система Декарта, вызванная идеями Бэкона, имѣла для себя болѣе обширное поприще; Декартъ и разсчитывалъ на то, повторяя, какъ мы увидимъ, часто, что онъ обращается не къ ученой мудро-

сти, а къ „здравому смыслу," слѣдовательно, ко всѣмъ, ибо, говорилъ Декартъ, *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée,* т. е. „здравый смыслъ есть единственное богатство въ мірѣ, которое равномѣрнѣе другихъ распредѣлено между людьми." Наконецъ, Декартъ обратилъ все свое вниманіе на то, что особенно слабо или даже совсѣмъ опущено у Бэкона: онъ дѣйствительно далъ уму человѣка руководительную нить и опору въ отправленіяхъ его дѣятельности. Вотъ почему мы считали себя въ правѣ вслѣдъ за Бэкономъ помѣстить имя Декарта, хотя, строго говоря, послѣдній не можетъ быть отнесенъ къ разряду физіологической школы; но методъ Декарта былъ вызванъ вліяніемъ Новаго Органона, и его математическіе пріемы скорѣе сближаютъ Декарта съ физіологами, нежели съ метафизиками. Нѣтъ сомнѣнія также, что настоящее мѣсто для Декарта въ философіи, а не въ исторіи; но едва ли какая наука въ своей судьбѣ столь тѣсно связана съ философіею, какъ исторія; и наоборотъ, нигдѣ нельзя найти такого точнаго объясненія для успѣховъ философіи, какъ въ исторіи того общества, гдѣ появилась та или другая философская система. Всего болѣе справедливость того подтверждается на самомъ же Декартѣ: успѣхъ исторической науки во Франціи послѣ Декарта можетъ быть объясненъ именно только тѣмъ успѣхомъ философіи, которое было произведено его новымъ методомъ; и наоборотъ, самый характеръ философіи Декарта

стоитъ въ тѣсной связи съ самою исторіею французскаго общества того времени, начиная съ 1596 года, когда родился Декартъ, почти наканунѣ Нантскаго эдикта, нанесшаго первый ударъ католицизму въ жизни, какъ Декартъ нанесъ вскорѣ за тѣмъ ударъ католицизму въ наукѣ. Появленіе мысли Декарта сопровождалось и предшествовалось большимъ движеніемъ вообще въ гуманныхъ наукахъ и въ исторіи въ особенности. Реформація XVI вѣка, какъ замѣчаетъ справедливо современный намъ историкъ англійской цивилизаціи, Бӧкль, оказала уже ту услугу наукамъ, что она оторвала лучшее отъ той праздной схоластической работы, на которую было потрачено въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій столько свѣжихъ силъ; въ средніе вѣка, самый лучшій ученый не считалъ бы потерею времени посвятить серьезно свой трудъ на изслѣдованіе такого вопроса, какъ напримѣръ, можно ли убить церковную крысу, если она съѣла освященную просфору; а такіе вопросы имѣли для себя въ средніе вѣка цѣлую литературу: таково было дѣйствительное направленіе и потребности духовной жизни, и литература не дѣлала ничего другого, какъ только отвѣчала имъ. Потому точно также справедливо замѣчаетъ Бӧкль, что, если бы св. Августинъ жилъ въ XVII вѣкѣ, онъ создалъ бы какую нибудь геніальную систему въ естественныхъ наукахъ, а сёръ Исаакъ Ньютонъ, живя въ IV вѣкѣ, создалъ бы какую нибудь замѣчательную религіозную систему. Тоже самое можно

сказать о Декартѣ: живя въ XVII вѣкѣ, его геній далъ обществу то, въ чемъ оно наиболѣе нуждалось. Пытливости той эпохи, ея стремленіямъ повести мысль новою дорогою, недоставало именно той дороги и тѣхъ общихъ началъ, въ которыя философія возводитъ конкретное, заимствуя у него же посылки для своихъ заключеній. Но ни на чемъ не отразилось печальное состояніе научнаго ума до Декарта во Франціи, какъ именно на исторіи. За 20 лѣтъ до Нантскаго эдикта, 1576 г. нѣкто Du Haillan рѣшился связать всѣ разбросанныя историческія хроники Франціи, свидѣтельствовавшія тѣмъ объ отсутствіи единой Франціи въ средніе вѣка; при Гейнрихѣ III, монархія сдѣлала уже на столько успѣховъ, чтобы вызвать сознаніе о національномъ и политическомъ единствѣ государства; Du Haillan, какъ бы въ силу извѣстнаго намъ положенія Вико: „Ученые думаютъ, что извѣстное имъ также древне, какъ и міръ,“ старается написать исторію Франціи такъ, какъ будто французская монархія при Клодовеѣ была такимъ же государствомъ, какъ и въ XVI ст., при Гейнрихѣ III. Передѣлать лѣтописи по своей идеѣ, придумать отъ себя тамъ, гдѣ лѣтописи оказываются неудовлетворительны, даже вывести на сцену такія лица, какихъ никогда не существовало — все это чрезвычайно просто и естественно для автора. И не смотря на то, Du Haillan наивно пишетъ въ посвященіи своего труда королю: „Государь, я первый французъ, который написалъ исторію

Франціи и изложилъ величіе и достоинство нашихъ королей на почтенномъ языкѣ (національномъ); до меня не было ничего, кромѣ кучи хроникъ, которыя говорили о нихъ. Безъ хвастовства могу сказать, что я сдѣлалъ то, чего еще никто не дѣлалъ, и чего у насъ никто не видалъ; я представилъ исторію Франціи въ новой одеждѣ, въ которой она никогда еще не являлась.“ Между такимъ историкомъ, какъ Du Haillan, и между Mezeray не прошло и 50 лѣтъ, хотя, по различію ихъ взглядовъ на задачу исторіи и научныхъ пріемовъ, можно подумать, что ихъ раздѣляютъ цѣлые вѣка, а ихъ раздѣляла одна эпоха Генриха IV. Mezeray былъ современникомъ Декарта, и на нихъ обоихъ отразился одинаково тотъ успѣхъ, который сдѣлало французское общество въ первой половинѣ XVII вѣка. Тѣсная связь самого духа философіи Декарта съ господствовавшимъ духомъ времени не подлежитъ также ни малѣйшему сомнѣнію: какъ ни абстрактно напримѣръ философское ученіе Гегеля, но нельзя сказать, чтобы оно не гармонировало съ извѣстными политическими началами, преобладавшими въ то время въ прусской монархіи, и его философія исторіи, какъ мы увидимъ, не осталась безъ вліянія отъ окружавшей самого философа дѣйствительности; тоже можно замѣтить и о духѣ философіи Декарта, которая шла рядомъ съ государственными теоріями его современника кардинала Ришелье. Оба они явились въ одно время новаторами въ двухъ сферахъ: въ жизни

и въ наукѣ; оба возстали противъ господствовавшаго до нихъ порядка вещей, и оба сходились въ мысли о необходимости отлить общество изъ одного ума, изъ одной мысли и воли, въ одну форму. И это нисколько не удивительно, потому что одни и тѣ же общественныя потребности вызвали и государственную систему Ришелье, и научную теорію Декарта. Трудъ Декарта, къ анализу котораго мы приступимъ теперь, и нѣкоторыя біографическія данныя, подъ вліяніемъ которыхъ развивались его идеи, подтвердятъ справедливость вышеприведенныхъ нами замѣчаній о духѣ ученія Декарта.

Вотъ какимъ образомъ Декартъ самъ выражается въ одномъ мѣстѣ о назначеніи своего произведенія, говоря собственно только о томъ языкѣ, на которомъ онъ рѣшился написать его: „Если, говоритъ онъ, я пишу на французскомъ языкѣ, языкѣ своей родины, а не на латинскомъ языкѣ своихъ наставниковъ, то причина того заключается въ томъ, что я разсчитываю на тѣхъ, которые обладаютъ здравымъ смысломъ, во всей его чистотѣ, скорѣе нежели на тѣхъ, которые вѣрятъ въ однѣ старыя книги.“ Очевидно, Декартъ хотѣлъ порвать всѣ свои сношенія съ средними вѣками, которыя, безъ сомнѣнія, и при Декартѣ не переставали тяготѣть надъ умомъ человѣка XVII столѣтія и не только въ отношеніи интеллектуальномъ, но даже и въ самой практической жизни. А потому Декартъ, въ одномъ изъ послѣднихъ своихъ произведеній (Les passions de l'ame.

1649) выразился въ этомъ отношеніи еще болѣе рѣшительно: „Мы, писалъ онъ, смотримъ больше на слова, нежели на вещи; мы — рабы формъ, и весьма многіе изъ насъ считаются религіозными, между тѣмъ какъ они не болѣе, какъ фанатики и суевѣры, которые считаютъ себя совершенствомъ, потому что часто ходятъ въ церковь, бормочатъ молитвы, носятъ короткіе волоса, постятся и подаютъ милостыню. Эти люди считаютъ себя до того пріятными Богу, что Богу угоденъ всякій ихъ поступокъ; это—люди, которые, подъ маскою религіи, удовлетворяютъ самымъ преступнымъ страстямъ, выдаютъ города, умерщвляютъ королей и душатъ народъ только за то, что люди не раздѣляютъ ихъ мнѣнія.“ Какъ видно изъ этихъ словъ, Декартъ былъ не болѣе доволенъ нравственною жизнью своихъ современниковъ, какъ и ихъ интеллектуальнымъ бытомъ. Самому Декарту приходилось быть въ самыхъ частыхъ и разнообразныхъ столкновеніяхъ съ людьми; это не былъ кабинетный ученый, и дѣйствительность была для него гораздо лучшею школою, нежели іезуитская коллегія *La Flèche*, на его родинѣ, въ Туренѣ. Шестнадцатилѣтній юноша не разъ задумывался о смыслѣ всего своего обученія, и результаты его казались ему ничтожными. Оставивъ школу, Декартъ предался со всѣмъ увлеченіемъ свѣтской жизни, поступилъ въ военную службу къ Морицу Нассаускому, дрался въ Германіи въ имперскихъ войскахъ, и ему было 23 г., когда движеніе арміи забросило его на зимнія квар-

тиры въ Нейбургъ, на Дунаѣ. Тамъ, на бивуакахъ, Декартъ задумалъ въ первый разъ планъ своего *Discours sur la méthode.* Оставивъ въ послѣдствіи военную службу, онъ долгое время странствовалъ, и наконецъ 33 лѣтъ уѣхалъ изъ Парижа, переселился въ Голландію, гдѣ и издалъ въ свѣтъ давно задуманный трудъ, въ 1637 году, который Кузенъ считаетъ вмѣстѣ годомъ основанія новѣйшей философіи. Преслѣдуемый за свои новыя идеи, Декартъ оставилъ Голландію, и искалъ убѣжища у королевы Христины въ Швеціи, гдѣ впрочемъ онъ прожилъ нѣсколько мѣсяцевъ. Въ 1650 г., онъ скончался въ Стокгольмѣ; въ послѣдствіи, его останки были перенесены въ Парижъ и положены въ церкви св. Женевьевы, противъ Пантеона.

Ни одинъ писатель не соединяетъ въ такой степени свои идеи съ исторіею развитія собственнаго духа, какъ именно Декартъ, и потому его „Разсужденіе“ служитъ отчасти и автобіографіею автора. Дѣйствительно, вся первая часть упомянутаго произведенія Декарта посвящена исключительно исторіи собственнаго развитія автора; она соотвѣтствуетъ тому, что у Бэкона въ Новомъ Органонѣ называется *pars destruens;* Декартъ, какъ и Бэконъ, объявляетъ съ самого начала, что онъ не требуетъ рабскаго повиновенія своему методу: „Я не хочу давать другимъ средство руководить ихъ разумъ, и намѣренъ только показать, какимъ образомъ я старался руководить свой собственный разумъ; вслѣдствіе того я надѣюсь быть

нѣкоторымъ полезенъ, и никому не вреденъ." Затѣмъ слѣдуетъ интеллектуальная автобіографія автора: Декартъ начинаетъ съ дѣтства, когда его учили наукамъ и увѣряли при этомъ, что науки научаютъ всему, что полезно въ жизни; вѣря этому обѣщанію, Декартъ учился съ жадностью. Но, по окончаніи своего курса, когда его готовы были провозгласить докторомъ, онъ увидѣлъ себя великимъ невѣждою. Декартъ былъ пораженъ такимъ печальнымъ результатомъ своего обученія, тѣмъ болѣе что онъ находился въ лучшей школѣ, и занимался не только не хуже другихъ, но еще лучше, ибо онъ, старался внѣ классныхъ занятій, обогащать свои познанія чтеніемъ. Декартъ задаетъ себѣ вопросъ: откуда же произошла такая безплодность его познаній? Онъ допускаетъ, что все, чему его учили, было полезно: древніе языки давали средство понимать древнія книги; краснорѣчіе, поэзія, математика, теологія, медицина — всѣмъ этимъ онъ занимался съ успѣхомъ; но въ то же время онъ находилъ, что усиленное изученіе древняго міра сопровождалось незнаніемъ современнаго; краснорѣчіе и поэзія казались ему скорѣе даромъ Неба, нежели предметомъ изученія; онъ былъ убѣжденъ, что человѣкъ съ здравымъ смысломъ будетъ говорить краснорѣчивѣе даже и на бретонскомъ нарѣчіи, безъ всякой реторики; и безъ *ars poetica* можно сдѣлаться хорошимъ поэтомъ. Одна математика казалась ему весьма солидною наукою, и потому его поражало то обстоятельство, что до него никто и ни-

чего на ней не построилъ. Особенно ему представлялось безцѣльнымъ историческое обученіе, помимо того, что оно преисполнено сказокъ; „но даже и въ тѣхъ случаяхъ, говоритъ Декартъ, гдѣ исторія вѣрно передаетъ прошедшее, какая польза!? Насъ хвалятъ за хорошо выученный урокъ о подвигахъ паладиновъ древней Франціи, и тѣ же люди, которые хвалятъ, осмѣютъ насъ, если мы вздумаемъ сегодня подражать нравамъ и привычкамъ этихъ паладиновъ“.

Переходя къ состоянію современной ему теологіи, Декартъ выражается еще съ большею горечью: „Я очень уважалъ эту науку, и думалъ имѣть болѣе другихъ правъ на небо; но убѣдившись, что въ этомъ отношеніи послѣдній невѣжда равенъ съ первымъ ученымъ, и что вся теологія выше человѣческаго разума, я, не обладая ничѣмъ, что было бы выше человѣческаго разума, скоро увидѣлъ, что и въ этой области мнѣ нечего дѣлать.“

Состояніе философіи приводило его въ такое же отчаяніе, послѣ того какъ онъ сознался, что величайшіе и лучшіе умы не подвинули насъ ни на шагъ ближе къ истинѣ.

Подъ впечатлѣніемъ такихъ размышленій, говоритъ Декартъ, онъ оставилъ школу и пустился въ свѣтъ, надѣясь тамъ найти что нибудь болѣе положительное; онъ завелъ обширное знакомство, попалъ ко двору, поступилъ въ военную службу, и пришелъ къ заключенію, что этотъ новый міръ, при всѣхъ своихъ

недостаткахъ, лучше того, который онъ оставилъ позади себя:

„Мнѣ казалось, говоритъ Декартъ, что я могу найти гораздо больше истины въ разсужденіи простыхъ людей о предметахъ, которые важны для нихъ, и гдѣ ошибка влечетъ за собою немедленное наказаніе, нежели въ ученыхъ диссертаціяхъ людей кабинетныхъ, которые спекулируютъ безъ малѣйшаго страха и даже гордятся тѣмъ, что имъ удается иногда отступить отъ здраваго смысла, ибо для того нужно гораздо больше искусства.“

Но, остановившись на здравомъ смыслѣ, какъ на лучшей школѣ, Декартъ скоро пришелъ снова въ отчаяніе, найдя бездну противорѣчій и въ здравомъ смыслѣ. Тогда Декарту не оставалось ничего болѣе, какъ обратиться къ послѣднему источнику, болѣе удачному, а именно изучить самого себя. Но для того ему нужно было удалить себя и отъ книгъ, и отъ людей, съ которыми онъ выросъ; такъ, онъ поступилъ офицеромъ въ имперскую армію во время Тридцатилѣтней войны; случай загналъ его въ уединенный городокъ, гдѣ онъ былъ всю зиму прикованъ къ своему камину и жилъ вдалекѣ отъ людей.

Въ этомъ уединеніи Декартъ напалъ на первую мысль, которая легла потомъ въ основѣ его ученія, и которая потому имѣетъ всю важность для изучающихъ роль каждой философской системы въ философіи исторіи. Вотъ подлинныя его слова:

„Первая мысль, на которую я напалъ, говоритъ Декартъ, состояла въ томъ, что въ трудахъ, составленныхъ изъ кусковъ и притомъ руками многихъ мастеровъ, не можетъ быть такого совершенства, какъ въ трудѣ, совершенномъ одною рукою. Потому всѣ видятъ, что зданіе, выстроенное и задуманное однимъ архитекторомъ гораздо красивѣе и удобнѣе, нежели тѣ, которыя отстраивались многими и притомъ изъ старыхъ стѣнъ, предназначавшихся для другихъ цѣлей. Потому же самому тѣ старые города, которые въ началѣ были не болѣе, какъ мѣстечками, и разрослись впослѣдствіи въ большіе города отъ времени, обыкновенно такъ дурно расположены по сравненію съ тѣми городами, которые выросли по плану одного инженера въ равнинѣ. Смотря на разрозненные дома старыхъ городовъ, находимъ часто, что они выстроены болѣе или менѣе съ искусствомъ, но дурно расположены: тамъ стоитъ большой домъ, тамъ — маленькій; улицы идутъ криво и неровно, и хочется сказать, что скорѣе случай, нежели воля людей, одаренныхъ разумомъ, могла расположить ихъ такимъ образомъ. И если приходится иногда, по временамъ, назначать особыя лица для наблюденія за частными зданіями, чтобы украшать ими городъ, то всякій при этомъ замѣтитъ, какъ трудно, поправляя чужую работу, сдѣлать что нибудь совершенное. Точно также я думалъ, что и народы, которые нѣкогда были дикими и образовались мало по малу, устраивали свои узаконенія,

по мѣрѣ неудобствъ преступленія и ссоръ, побуждавшихъ къ тому, никогда не будутъ такъ организированы, какъ тѣ, которые съ самаго начала своей жизни получили свое законодательство вдругъ отъ мудраго законодателя. Точно также истинная религія, данная однимъ Богомъ, будетъ совершеннѣе другихъ. Переходя къ извѣстнымъ человѣческимъ порядкамъ, я скажу, что если Спарта была нѣкогда цвѣтущею, то тѣмъ она обязана не совершенству отдѣльныхъ постановленій своего закона, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изъ нихъ были очень странны и даже противорѣчили добрымъ нравамъ, но именно тому, что они, бывъ составлены однимъ лицемъ, направлялись къ одной цѣли. И еще я думаю, что книжныя науки, по крайней мѣрѣ тѣ, доводы которыхъ только вѣроятны, и которыя не имѣютъ никакихъ доказательствъ, слагаясь и разростаясь мало по малу изъ мнѣній различныхъ лицъ, не такъ приближаются къ истинѣ, какъ простыя размышленія человѣка, одареннаго здравымъ смысломъ и разсуждающаго о присущихъ ему вещахъ. И еще я думаю, что мы, бывъ дѣтьми, прежде нежели сдѣлались людьми, долгое время управлялись своими наклонностями и совѣтами наставниковъ, которые очень часто противорѣчатъ другъ другу, и которыхъ совѣты не всегда наилучшіе, а потому всѣ наши сужденія не могутъ быть такъ чисты и солидны, какъ если бы мы могли пользоваться нашимъ разумомъ съ самаго рожденія и имъ однимъ руководиться въ жизни.“

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Декарта, вся предшествовавшая цивилизація человѣчества страдала именно тѣмъ, что она представляла собою какое-то фантастическое растеніе, вѣтви и корни котораго расползались по произволу въ разныя стороны, безъ всякой возможности образовать изъ всей этой массы что нибудь цѣлое и единое; только въ тѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ, гдѣ являлась на сцену мысль и воля одного лица, перестроившаго общество по одному задуманному плану, общество принимало опредѣленную физіономію. Въ дальнѣйшемъ ходѣ цивилизаціи, прошедшее скорѣе тяготѣетъ надъ каждымъ новорожденнымъ вѣкомъ, нежели содѣйствуетъ правильному образованію его идей, и каждая новая эпоха, подобно новорожденному человѣку, видитъ себя въ необходимости, по крайней мѣрѣ первое время, слѣдовать наставленію прошедшаго, которое не всегда назидательно, и притомъ противорѣчитъ взаимно. Декартъ самъ хорошо понималъ, что такое его ученіе можетъ быть дурно растолковано и повлечетъ за собою величайшее зло, если кто захочетъ слѣдовать ему со всею точностью и буквальностью, а потому онъ поспѣшилъ самъ предупредить зло: „Справедливо, говоритъ онъ, что мы не видимъ того, чтобы кто нибудь срылъ всѣ дома города, съ цѣлью перестроить его по новому рисунку, и сдѣлать улицы болѣе красивыми; но мы видимъ часто, что отдѣльные хозяева ломаютъ свои собственные дома, чтобы перестроить ихъ, и даже они

бываютъ къ тому принуждены, особенно если домъ угрожаетъ паденіемъ, и его фундаментъ не проченъ".

Поставляя себѣ такой примѣръ, Декартъ ограничивается ломкою одного собственнаго зданія, т. е. постройки человѣческаго духа, и представляетъ въ своемъ методѣ одну модель для новаго зданія, въ основаніи котораго легло знаменитое начало Картезіанской философіи: *Je pense, donc je suis*.

Оставляя въ сторонѣ самую философію Декарта, ограничимся разборомъ тѣхъ его идей, которыя входятъ въ область философіи исторіи. *Le bon sens, здравый смыслъ,* какъ единственное богатство, распредѣленное равномѣрно между людьми, служитъ у Декарта потому послѣднею основою, на которой можетъ опереться *единство* въ человѣческомъ порядкѣ вещей; но и онъ исполненъ противорѣчій и затемненъ теоріями, возникшими изъ прошедшаго; а потому недѣлимый разумъ, заимствующій свои идеи изъ себя, какъ изъ единственнаго источника, можетъ одинъ привести человѣчество къ обобщенію въ идеяхъ и нравахъ. Послѣдующая исторія собственнаго отечества Декарта показала, къ какому результату можетъ приводить его ученіе въ практической жизни, и вмѣстѣ послужила критикою его. Вѣкъ Лудовика XIV былъ, повидимому, именно тѣмъ временемъ, когда идеи Декарта нашли себѣ первое примѣненіе, когда исчезли всѣ слѣды своеобразности средневѣковой жизни, когда отдѣльныя цивилизаціи должны были утратить особенности

своей физіономіи, и когда жизнь всего государства вытекала изъ одного разума и одной воли, такъ что самое государство дѣлалось однимъ *Я;* но Версаль съ своими прямыми аллеями и подстриженными деревьями могъ бы заставить Декарта пожалѣть объ уродливыхъ городахъ, выстроенныхъ временемъ, съ ихъ кривыми улицами и фантастическими домами. Ученіе Декарта создало высокую апотеозу недѣлимаго чистаго разума, но оно не дало средствъ противъ притязанія въ исторіи, которое можетъ сдѣлать авторитетъ, считающій себя именно такимъ разумомъ; и такой разумъ Франціи конца XVII вѣка нисколько не былъ лучше другого разума, который въ концѣ XVIII вѣка возсѣдалъ на колесницѣ въ видѣ женщины, носившей даже самое имя *разума.* Декартъ, какъ Бэконъ, оказалъ большую услугу человѣческой мысли, очистивъ ее отъ наростовъ времени, которыя мѣшали правильному развитію мысли, но новая дорога, указанная имъ, ведетъ человѣчество къ такому узкому единству, въ которое оно не можетъ войти, не утративъ многихъ лучшихъ жизненныхъ силъ. Потому Ж. Б. Вико, какъ мы видѣли*), справедливо возсталъ противъ примѣненій Картезіанизма къ исторіи человѣческихъ обществъ, и, отдавая справедливость его ученію съ одной стороны, замѣтилъ, что ученіе объ исключительномъ господствѣ недѣлимаго разума въ

*) См. выше, стр. 26.

исторіи, какъ бы оно ни было, повидимому, противно интересамъ абсолютизма, само ведетъ прямо къ абсолютизму. И дѣйствительно, всѣ революціи, выходящія изъ оппозиціи абсолютизму, и полагающія своею основою идеи отвлеченнаго разума, заключались тѣмъ, противъ чего они возстали, а именно абсолютизмомъ; всѣ политическіе геніи, какъ Августъ въ древнемъ мірѣ, и Наполеонъ I въ новомъ, неся на своихъ знаменахъ самыя гуманныя идеи, превращались въ деспотовъ, на основаніи того же самаго закона.

Но прежде нежели время произнесло свой судъ надъ теоріею Декарта въ ея примѣненіи къ человѣческому порядку вещей, она, какъ крайность, вызвала противъ себя другую крайность, и въ томъ же столѣтіи явилось другое „Разсужденіе“ а именно *Discours sur l'histoire universelle*, т. е. „Разсужденіе о всеобщей исторіи“ Боссюэта. Оно обнимаетъ всю исторію рода человѣческаго съ древнѣйшихъ временъ до эпохи Карла Великаго, и написано съ цѣлью доказать прямо противоположное идеямъ Декарта о всемогуществѣ человѣческаго разума, а именно, его полное ничтожество въ исторіи. Боссюэтъ не нашелъ лучшаго средства предупредить зло, могущее развиться на основаніи ученія Декарта, какъ обратиться къ другому злу и совершенно отказать человѣческому разуму въ его вліяніи на судьбу исторіи рода человѣческаго. Бӧкль приводитъ въ извиненіе Боссюэта то, что и самые замѣчательные умы, какимъ именно былъ

умъ Боссюэта, всегда осуждаются на извѣстное развитіе тою средою, которою они обставлены: они даже умышленно стараются избѣгать и такого общества людей и такихъ книгъ, которыя могли бы привести ихъ къ инымъ мыслямъ; и потому неудивительно, что въ жизни католическаго монастыря и люди, и книги, говорили Боссюэту о всемъ, кромѣ могущества разума человѣческаго; а чего Боссюэтъ не нашелъ въ монастырѣ, того не сыскалъ онъ и въ исторіи человѣчества. Но, помимо своего протеста противъ раціонализма въ исторіи, произведеніе Боссюэта, при всемъ неоспоримомъ его талантѣ, не представляетъ особеннаго научнаго значенія, по совершенному отсутствію критики: онъ говоритъ о временахъ потопа и патріарховъ съ такою же увѣренностью, съ какою бы онъ могъ говорить о вѣкѣ Лудовика XIV; все развивавшееся внѣ еврейской образованности, въ его глазахъ теряетъ всякое значеніе; если онъ и упоминаетъ о магометанствѣ, то только съ тѣмъ, чтобы имѣть случай выразить свое негодованіе лжепророку; если же дѣло дойдетъ до католическаго епископа, какъ напримѣръ Мартина Турскаго, то Боссюэтъ восклицаетъ: il remplit tout l'univers du bruit, т. е. „онъ исполнилъ всю вселенную молвою о себѣ“, и все это только потому что онъ основалъ значительный монастырь въ г. Турѣ, въ которомъ и провелъ всю жизнь въ совершенномъ уединеніи.

Но Боссюэтъ не заградилъ пути идеямъ Декарта,

и скорѣе подвергъ опасности то дѣло, за которое онъ ратовалъ: самая мысль его *доказать* ничтожество человѣческаго разума въ исторіи была сама по себѣ раціонализмомъ, а между тѣмъ пріемы Боссюэта всего болѣе противны раціонализму, потому что чужды всякой критики. Такія внутреннія противорѣчія, которыми страдаютъ всѣ произведенія, подобныя труду Боссюэта, скорѣе являются союзниками своихъ противниковъ, нежели вредятъ ихъ успѣху. Дѣйствительно, XVIII ст., въ своемъ главномъ теченіи, продолжало идеи не Боссюэта, но скорѣе Декарта и Бэкона, и продолжало ихъ съ страстнымъ увлеченіемъ. Историческая дѣятельность Вольтера отразила на себѣ вполнѣ вліяніе Картезіанизма: стремясь открыть въ недѣлимомъ разумѣ судьбу всей эпохи, Вольтеръ пишетъ жизнь Карла XII, Лудовика XIV; еще болѣе сродства съ идеями Декарта и Бэкона представляетъ позднѣйшее сочиненіе Вольтера и несравненно болѣе замѣчательное, а именно, *Essai sur les moeurs. 1758.* Оно начинается съ Карла Великаго, на которомъ остановился Боссюэтъ, и какъ бы продолжаетъ „Разсужденіе“ послѣдняго, но, конечно, не по основнымъ идеямъ: Вольтеръ въ своихъ убѣжденіяхъ примыкаетъ тѣсно къ теоріямъ Бэкона и Декарта; прогрессъ въ успѣхахъ образованности, какъ онъ отражается въ изобрѣтеніяхъ, этомъ торжествѣ человѣка надъ внѣшнею природою, служитъ программою какъ Новаго Органона, такъ и „Опыта о нравахъ“ Вольтера. „Я желалъ бы, гово-

ритъ Вольтеръ, написать исторію не войнъ, а общества, и знать, какъ жили люди въ семействѣ, и каковы были искусства, которыми они занимались;“ „ибо, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, мою цѣль составляетъ исторія человѣческаго духа, а не подробности ничтожныхъ событій; меня вовсе не занимаютъ тѣ феодальные бароны, Пюизе или Монлери, съ которыми воевали французскіе короли, но я желалъ бы изучить постепенный переходъ человѣчества отъ варварскаго быта къ *цивилизаціи*.“ Вольтеръ, правда, не употребляетъ послѣдняго выраженія: *цивилизація*, и называетъ это понятіе словомъ, отзывающимся изящнымъ вѣкомъ Лудовика XIV: *la politesse du peuple;* но основная мысль о сущности историческаго содержанія одна и та же, какъ и мы понимаемъ ее въ настоящее время.

Вслѣдъ за Вольтеромъ должно поставить двухъ его современниковъ, Тюрго и Кондорсѐ. Сочиненіе Тюрго, подъ заглавіемъ: *Discours sur le progrès de l'esprit humain*, осуществляетъ то, о чемъ только думалъ Бэконъ, предполагая составить картину человѣческаго прогресса въ своей *Scala intellectus* (Лѣстница разума), которая должна была образовать одну изъ частей его „Великой Инставраціи“. Въ подобномъ же направленіи писалъ и Кондорсѐ свой *Esquisse des progrès de l'esprit humain.*

Всѣ такія работы съ физіологическимъ направленіемъ мало по малу приводили къ мысли, что исторія рода человѣческаго, при своей тѣсной связи съ физи-

ческою природою, есть собственно ни что иное, какъ именно исторія этой физической природы, какъ она переработывалась руками человѣка; физіологическая школа научнымъ образомъ, такъ сказать, обоготворила природу, и возвратилась къ своему прототипу космогонической эпохи, съ тѣмъ только различіемъ, что древняя физіологическая школа облекала свои идеи въ космогоническія и теологическія формы, а новая—въ научныя формы, и сдѣлала исторію человѣчества именно экономическою наукою; а такъ какъ законы физической природы намъ болѣе извѣстны и доступны, то весьма естественно было напасть на простую мысль, что идеалъ исторіи заключенъ въ дальнѣйшихъ судьбахъ матеріальнаго міра. На этомъ новомъ пути, который собственно можетъ быть названъ въ прямомъ смыслѣ физіологическимъ, явились представителями: въ прошедшемъ столѣтіи, *Гердеръ,* и въ наше время, *Бöклъ.*

Гердеръ родился близь Кенигсберга въ 1744 г., и умеръ въ Веймарѣ, 1803. Его философія исторіи, какъ она была изложена имъ въ сочиненіи: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Riga. 1784. т. е. „Идеи о философіи исторіи человѣчества" *) имѣетъ то преимущество предъ работами всѣхъ предшественниковъ Гердера, что она въ первый разъ прямо и ис-

*) Лучшее изданіе принадлежитъ *Лудену.* Лейпц. 1821.—Франц. переводъ: *Edgar Quinet,* Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Par. 1834.

ключительно относится къ своему предмету, давая ему притомъ то названіе, которое употребляется нами и до сихъ поръ; сверхъ того трудъ Гердера представляетъ законченность, которой мы не видѣли ни у кого изъ его предшественниковъ. А потому, если Вико считается отцемъ философіи исторіи за первую мысль о попыткѣ указать общіе законы исторіи человѣческихъ обществъ, то честь окончательной ея выработки, хотя и въ противоположномъ направленіи, принадлежитъ собственно Гердеру. Вико болѣе предчувствовалъ то безконечное повтореніе, въ которомъ одинъ народъ идетъ по стопамъ своихъ предшественниковъ и уступаетъ свой постъ грядущимъ національностямъ; Гердеръ ясно и опредѣленно выразилъ свое убѣжденіе въ безконечности прогресса.

„Тяжелое зрѣлище, говоритъ онъ въ самомъ началѣ своихъ „Идей", представляютъ революціи земли, накидавшія развалины на развалины, эти начала безъ конца, эти перевороты въ судьбахъ безъ одной общей цѣли! Только *цѣль образованности* связываетъ эти развалины въ одно цѣлое; правда, въ этомъ цѣломъ исчезаютъ недѣлимыя личности, но духъ человѣчества живетъ одинъ безсмертный и непрерывный."

Эти слова Гердера даютъ намъ предчувствовать всю его систему философіи исторіи, и не смотря на физіологическое направленіе, которому безпрестанно слѣдуетъ нѣмецкій философъ, онъ постоянно смѣшиваетъ въ себѣ историка и поэта. Гердеръ начинаетъ

съ того, что беретъ въ руки кусокъ гранита, выкинутаго на земную кору какимъ нибудь подземнымъ переворотомъ, и видитъ въ немъ первый фактъ исторіи человѣчества, первое усиліе матеріальнаго міра достигнуть сознанія, котораго онъ наконецъ и достигаетъ въ человѣкѣ, высшемъ цвѣтѣ природы. Вся внѣшняя природа, на всѣхъ степеняхъ своего развитія, отъ минеральнаго царства до высшихъ проявленій въ совершеннѣйшихъ породахъ животныхъ, есть только почка (die Knospe), изъ котораго выйдетъ послѣдній цвѣтъ творенія—человѣкъ. Вся дѣятельность природы, ея жизнь во всѣхъ метаморфозахъ, представляетъ безконечную цѣпь прогресса, въ которой каждое послѣдующее звено развиваетъ ясно то, что въ предъидущемъ заключено скрытно: камень живетъ и разлагается въ почву, чтобы дать мѣсто растенію; такимъ образомъ природа достигаетъ возможности движенія, но оставаясь на мѣстѣ, какъ трава, которая растетъ, и не трогаясь съ мѣста; растеніе силится быть животнымъ и, облекшись въ его кости и мясо, получаетъ полную свободу движенія, ограниченнаго впрочемъ тою мѣстностью, которая можетъ поддерживать въ немъ жизнь и доставлять средства къ существованію; животное и растеніе вмѣстѣ служатъ пищею человѣку, входятъ въ его плоть и кровь, и природа достигаетъ въ человѣкѣ сознанія, способности мыслить.

Вотъ общая картина міротворенія, такъ сказать, исторія человѣка до человѣка, какъ представляетъ ее

Гердеръ, копируя тѣ явленія, которыя повторяются впрочемъ ежедневно на нашихъ глазахъ. Но за тѣмъ система Гердера принимаетъ на себя новый и еще болѣе грандіозный характеръ. Закончивъ картину первобытнаго творенія, онъ раздѣляетъ процессъ развитія вселенной на два громадныхъ міра: одинъ міръ, раскинувшійся на огромномъ, но ограниченномъ пространствѣ, повидимому, измѣняетъ времена года, климаты, но въ сущности продолжаетъ обращаться около себя, остается неподвижнымъ и потому находится въ состояніи вѣчнаго покоя. Другой міръ родился въ томъ же самомъ ограниченномъ пространствѣ, но, выйдя изъ него, бросился во время и началъ свою безконечную работу, какъ безконеченъ самъ театръ времени. Отсюда двѣ исторіи: одна—исторія физическаго міра въ пространствѣ, и потому ограниченная, повторяющаяся и сохраняющая покой; другая — исторія того же физическаго міра, но вступившаго въ лицѣ человѣка во время, и послѣдовавшаго за человѣкомъ въ его безконечномъ развитіи; такъ, человѣка сопровождаютъ собака, лошадь, зерно, и переходятъ вмѣстѣ съ нимъ предѣлы, указанные ихъ первобытной жизни природой. Если бы Гердеръ жилъ въ наше время, онъ могъ бы представить другія чудеса торжества человѣческой мысли, и указать на то, какъ цѣлые города сошли съ своихъ мѣстъ и приблизились другъ къ другу: гдѣ прежде было пространство нѣсколькихъ дней, тамъ раздѣляютъ человѣка отъ человѣка нѣ-

сколько часовъ, а электричество почти совсѣмъ уничтожаетъ пространство.

При такихъ воззрѣніяхъ Гердера, система и методъ его философіи исторіи дѣлаются понятными сами собою. Отодвинувъ исторію человѣка къ первому дню существованія природы, Гердеръ долженъ начать свою философію исторіи съ изученія самой сцены исторіи до появленія на ней главнаго дѣйствующаго лица, а именно, человѣка. Горы, излучистые берега морей, извилины рѣкъ были первыми неизгладимыми письменами исторіи человѣка: они очерчивали театръ будущей его дѣятельности и опредѣляли ея характеръ. Духъ Гердера, такъ сказать, витаетъ надъ пустымъ пространствомъ, ожидающемъ прибытія человѣка, и ищетъ на скалахъ, въ ущельяхъ, въ долинахъ рѣкъ, первыя опредѣленія будущей дѣятельности народовъ, программу будущей исторіи человѣчества. Онъ воспроизводитъ предъ нами великую библейскую сцену, когда Вѣчный показываетъ человѣку его будущее жилище, и называетъ по именамъ животныхъ и растенія, которыя послужатъ человѣку. Это описаніе нашей планеты выполнено у Гердера съ такою изумительною ученостью, что впослѣдствіи даже Гумбольдтъ признавалъ описаніе земныхъ поясовъ, какъ оно представлено у Гердера, классическимъ.

Наконецъ, жилище человѣка разсмотрѣно; является на сцену самъ человѣкъ, это послѣднее звено творенія, въ которомъ совмѣщенъ весь предъидущій міръ,

или, лучше сказать, который самъ по себѣ можетъ составить отдѣльный міръ. А потому Гердеръ переходитъ отъ анатоміи земли къ анатоміи человѣка и ищетъ въ самомъ его механизмѣ, въ его органахъ, тѣхъ опредѣленій, которыя могли бы указать на будущую исторію человѣчества и на цѣль. Съ тѣмъ же остроуміемъ, съ тою же глубиною мысли и ученостью, Гердеръ слѣдитъ за каждою вѣною, за каждымъ біеніемъ пульса, проникаетъ въ самые темные углы сердца и извилины мозга, и тамъ уже читаетъ будущую судьбу исторіи человѣчества. Всѣ единогласно признаютъ это мѣсто *) въ философіи исторіи Гердера, гдѣ онъ представляетъ описаніе человѣческаго тѣла превосходнымъ по совершенству и отчетливости. Вотъ тотъ послѣдній результатъ, къ которому приходитъ Гердеръ: человѣкъ, какъ о томъ свидѣтельствуетъ самое построеніе его тѣла, предназначенъ къ свободѣ мысли, къ дару слова, къ безсмертію.

Изслѣдовавъ такимъ образомъ исторію въ двухъ ея главныхъ данныхъ, а именно, въ очертаніи физической природы и природы человѣка, Гердеръ приступаетъ къ изложенію того длиннаго пути, который пройденъ человѣкомъ до послѣднихъ открытій и изобрѣтеній новаго времени, этой послѣдней станціи продолжительнаго путешествія, совершеннаго человѣкомъ на землѣ.

*) См. первую часть IV книги.

Остановимся на этой исторической панорамѣ, которую весьма искусно развертываетъ предъ нашими глазами Гердеръ, начиная съ перваго пробужденія духовной природы человѣка отъ тяжелаго матеріальнаго сна до послѣдняго движенія его мысли, которое было сдѣлано человѣкомъ сегодня, вчера, съ цѣлью разогнать еще не совсѣмъ окончившіяся грезы сновидѣній. Эта часть системы Гердера напоминаетъ собою первую половину миѳа о Пигмаліонѣ и Галатеѣ. Гердеръ, какъ Пигмаліонъ, устроилъ сначала великолѣпный пьедесталъ изъ физической природы, и поставилъ на него человѣчество, какъ безжизненную статую Галатеи, добытую имъ изъ лучшихъ матеріаловъ той же самой физической природы. Но этой статуи недостаетъ жизни; она пристала къ своему пьедесталу и не можетъ съ него сойти. Кто же заставитъ ее выйти изъ своего оцѣпенѣлаго состоянія и сдѣлать первый шагъ мысли, которымъ откроется вся будущая безконечная дѣятельность человѣка? Въ самой физической природѣ есть много, что побудитъ мысль итти впередъ, но нѣтъ ничего, что могло бы дать толчекъ для первой мысли. Мы видѣли, Вико искалъ въ первомъ ударѣ грома источникъ духовнаго пробужденія въ формѣ страха; Гердеръ не останавливается на такомъ предположеніи. Въ условіяхъ организма человѣка не находится также никакихъ данныхъ для того; и человѣкъ, повидимому, является осужденнымъ на вѣчный застой, потому что, по положенію Гердера, человѣкъ

всегда есть то, чѣмъ онъ можетъ быть по условіямъ мѣста и времени, а слѣдовательно весьма не многое; между тѣмъ, исторія показываетъ, что человѣкъ сдѣлался именно тѣмъ, чѣмъ онъ не могъ быть при условіяхъ, которыя его окружали въ первоначальное время. Первый человѣкъ, безъ языка, безъ религіи, безъ общества, долженъ былъ повторять въ себѣ одни вѣчные законы всякой другой физической твари, не дѣлая шага впередъ; человѣкъ походилъ на капиталъ зарытый въ землю, и который не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться; отъ его обращенія не могли наростать проценты, какими является образованность отъ постояннаго обращенія человѣческой мысли. Между тѣмъ такіе проценты явились; откуда они могли явиться? И Гердеръ, какъ Пигмаліонъ, видитъ себя принужденнымъ обратиться съ просьбою къ Юпитеру вдохнуть въ свою Галатею движеніе жизни, и такимъ образомъ Галатея сходитъ съ своего пьедестала.

Очевидно, Гердеръ, не смотря на чисто физіологическія основы своей философіи исторіи, долженъ былъ допустить моментъ въ жизни человѣчества, когда оно стояло внѣ пространства и времени и находилось въ прикосновеніи съ третьимъ условіемъ своего бытія. На такое событіе указываютъ традиціи всѣхъ народовъ, и эти традиціи свидѣтельствуютъ о какой то эпохѣ, когда человѣкъ стоялъ внѣ тѣхъ условій, которыми онъ окруженъ въ настоящее время,

когда откровеніе высшей силы находилось въ непосредственномъ общеніи съ человѣкомъ. Богъ видѣлъ человѣка совершеннѣйшимъ животнымъ, но подавленнымъ внѣшнею природою, и далъ ему языкъ и религію, силою которыхъ была произведена первая революція въ судьбѣ человѣка, но отъ нея не осталось никакихъ историческихъ слѣдовъ. И каждый разъ, когда человѣкъ на своемъ пути изнемогалъ подъ тяжестью физическаго міра и недостатковъ собственнаго организма, откровеніе повторялось снова. Такимъ образомъ, исторія у Гердера является рядомъ революцій, задачу которыхъ составляло постоянное освобожденіе человѣка, постоянный его протестъ противъ матеріальной силы. Исторія можетъ окончиться только тогда, когда человѣкъ не найдетъ въ себѣ больше достаточныхъ силъ къ такому протесту, и тогда человѣчеству не останется ничего, какъ испытать судьбу Катона Утическаго, протестовавшаго своею смертью противъ появленія новыхъ условій общественнаго быта.

Какимъ же образомъ человѣчество совершало до сихъ поръ свой историческій путь? Пробудившись отъ своего животнаго состоянія на Востокѣ, оно развило богатую образованность на самомъ мѣстѣ своего рожденія, и потомъ заснуло на лонѣ вѣры въ оріентальные символы; тогда историческая жизнь перенеслась на берега Средиземнаго моря и, породивъ цивилизацію грековъ и римлянъ, вторично предалась

сну, убаюканная величіемъ своихъ побѣдъ; въ эту самую минуту, изъ сѣверныхъ лѣсовъ, человѣчество предъявило протестъ противъ насилія римлянъ, свергло ихъ истуканы, и положило начало современному міру. Человѣчество, у Гердера, является путникомъ, оставившимъ давно уже свою родину на востокѣ въ Индіи; оно идетъ сначала въ Вавилонъ, отдыхаетъ тамъ и спѣшитъ снова далѣе на западъ въ Персію, Лидію и Египетъ; оттуда удаляется въ Грецію; изъ Греціи переходитъ къ этрускамъ, римлянамъ, отъ послѣднихъ къ германцамъ; отъ германцевъ... Но мы это также мало знаемъ, какъ мало знали римляне, куда направится человѣчество отъ нихъ. Во всякомъ случаѣ, заключаетъ Гердеръ, современная германская цивилизація служитъ пока послѣднею переходною ступенью, звеномъ, связующимъ всѣ прошедшія цивилизаціи съ грядущими. Какія могутъ быть эти грядущія цивилизаціи? Но опредѣленный отвѣтъ на подобный вопросъ не можетъ обойтись безъ мистицизма; Хиліасты отвѣчали на него, и Гердеръ не могъ сказать ничего другого, хотя впрочемъ нельзя не сознаться: Гердеръ и въ своей фантазіи сохраняетъ печать величія и геніальности, образчикъ которой намъ представляютъ иногда первоклассные поэты человѣчества. Вотъ собственныя слова Гердера: *)

*) См. 6-ую гл. V кн. первой части, подъ заглавіемъ: *Der jetzige Zustand der Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweener Welten*, т. е. «Настоящее положеніе людей есть, вѣроятно, связующее звено двухъ міровъ.»

„Въ природѣ все связано тѣсно, одно состояніе вызываетъ и приготовляетъ другое. Если такимъ образомъ человѣкъ есть самое послѣднее и самое совершенное звено, замыкающее собою цѣпь земного творенія, то съ другой стороны (въ силу упомянутаго выше закона) человѣкомъ должна начаться цѣпь новыхъ существъ высшаго порядка, гдѣ человѣкъ является самымъ низшимъ звеномъ, которое служитъ связью между двумя смежными системами творенія... Потому, какъ человѣкъ имѣетъ преимущество предъ прочими земными тварями, съ которыми онъ связанъ тѣсно, такъ есть одна степень надъ нимъ, скрытая отъ него, но стоящая выше его. Этотъ взглядъ, подтверждаемый всѣми законами природы, одинъ даетъ намъ ключъ къ рѣшенію задачи, поразительный для человѣка, и одинъ можетъ быть настоящею философіею исторіею; ибо только такимъ образомъ можетъ объясниться удивительное противорѣчіе въ бытѣ человѣка. Какъ животное, онъ наклоненъ къ землѣ и привязанъ къ ней, ибо она его жилище; какъ человѣкъ, онъ заключаетъ въ себѣ зародышъ безсмертія, который для дальнѣйшаго своего развитія нуждается совершенно въ иной почвѣ. Какъ животное, онъ можетъ хорошо удовлетворять свои физическія потребности, и люди, которыхъ сердце не возмущается болѣе пламенными и менѣе доступными желаніями, чувствуютъ себя достаточно счастливыми на землѣ; но тѣ, которые вздумаютъ на землѣ искать болѣе высо-

кихъ назначеній, встрѣтятъ около себя одну неполноту и несовершенство. Самые благородные помыслы никогда не осуществляются на землѣ; величайшая чистота мысли и чувства рѣдко бываетъ здѣсь прочна и тверда; земля есть только поприще для испытанія силъ нашего сердца и нашей души.

„Исторія рода человѣческаго, предметы его помысловъ и тѣ результаты, которыхъ онъ достигъ, наконецъ усилія, сдѣланныя имъ, и поднятыя революціи, доказываютъ справедливость того. По временамъ, являются философы, люди добра; они становятся выше другихъ и разливаютъ потокомъ свои мнѣнія, правила, подаютъ примѣръ жизни: нѣсколько волнъ заиграютъ около нихъ, но скоро онѣ уносятся и сглаживаются теченіемъ рѣки; перлы ихъ благородныхъ помысловъ тонутъ въ глубинѣ пропасти; глупцы по прежнему всплываютъ надъ мудрецами, и расточители разоряютъ наслѣдіе мудрости, накопленное ихъ предками. Если же жизнь человѣка здѣсь, въ этомъ мірѣ, далеко не разсчитана на вѣчность, то и эта земля, въ своихъ безпрерывныхъ революціяхъ, далеко не можетъ считаться неразрушимымъ памятникомъ, гдѣ искусства имѣли бы возможность развиваться безъ конца; садомъ, въ которомъ растенія не увядали бы; жилищемъ, годнымъ для постояннаго обитанія. Мы приходимъ и уходимъ; каждая минута приноситъ и уноситъ миріады живыхъ существъ. Земля есть гостинница для пріѣзжающихъ, дерево, на которое опускаются перелетныя птицы,

чтобы, поднявшись съ него, пуститься въ послѣдній путь. Каждое животное достигаетъ всей своей цѣли на землѣ; одинъ человѣкъ остается въ противорѣчіи съ собою и съ остальнымъ міромъ, потому что, при всемъ совершенствѣ своего матеріальнаго организма, его способности далеко не достигаютъ совершенства даже и при самомъ долгомъ срокѣ жизни. И причина того очевидна: на землѣ человѣкъ былъ послѣднимъ твореніемъ, но надъ землею онъ только первое созданіе, и потому въ высшемъ мірѣ является не болѣе, какъ дитятею, которое дѣлаетъ свои первые опыты. Человѣкъ есть такимъ образомъ представитель двухъ міровъ, и на этомъ-то основана двойственность его существованія.“

И такъ, Гердеръ, въ своей попыткѣ приложить опытное начало къ рѣшенію вопросовъ трансцендентальныхъ, увидѣлъ себя въ томъ же положеніи, какъ и Бэконъ; приведенное нами его заключеніе системы своей философіи исторіи напоминаетъ бэконовское regnum Dei, которое не приходитъ cum animadversione. Въ духѣ самого Гердера, его историческія идеи превратились въ экстазъ, и когда друзья подошли къ его смертному одру, они нашли у его изголовья нѣсколько строкъ, написанныхъ еще не совсѣмъ остывшею рукою умершаго:

„Перенесенный въ новую сферу, я бросаю около себя вдохновленный взглядъ; я вижу міръ, созерцающій сіяніе высшаго существа, сотворившаго его; небо

служитъ навѣсомъ Вѣчному....; мой слабый разумъ, согбенный подъ прахомъ земли, не можетъ еще лицезрѣть такихъ величественныхъ чудесъ, и останавливается въ глубокомъ молчаніи...." Далѣе Гердеръ не могъ писать, его оставили силы, и рука философа остановилась навсегда.

Но внѣ своихъ трансцендентальныхъ попытокъ, теорія Гердера была первымъ яснымъ и опредѣленнымъ шагомъ въ физіологической школѣ къ тому, чтобы проложить дорогу къ всестороннему рѣшенію вопроса о законахъ развитія человѣческихъ обществъ; Гердеръ даже представилъ обращикъ своего рѣшенія такого вопроса, на сколько то дали ему средствъ естественныя науки, при ихъ положеніи въ концѣ прошедшаго столѣтія. Дальнѣйшій успѣхъ въ этихъ наукахъ и прогрессъ огромный по сравненію со всею ихъ предъидущею судьбою; новое развитіе наукъ соціальныхъ, какъ политическая экономія и статистика — все это должно было послужить болѣе прочною основою для дальнѣйшаго развитія физіологической школы исторіи, и на нашихъ глазахъ англійскій писатель *Бöклъ* (Buckle) предложилъ ввести въ исторію чисто-физіологическіе пріемы къ разрѣшенію ея общихъ задачъ. Теорія Бöкля, во всей ея цѣлости, приложена имъ, какъ введеніе къ своему историческому труду, подъ заглавіемъ: „Исторія цивилизаціи въ Англіи", и составляетъ первыя шесть главъ перваго тома. Основная ихъ идея можетъ быть выражена въ нѣсколькихъ сло-

вахъ: „Люди, говоритъ Бокль, объясняли все движеніе въ исторіи двумя ипотезами: или они ссылались на *предопредѣленіе,* основы котораго представляютъ теологическій характеръ, или на *свободу воли* человѣка, выводимую изъ метафизическихъ воззрѣній; ни то, ни другое не вѣрно: исторія есть видоизмѣненіе человѣка природою, и видоизмѣненіе природы человѣкомъ." Мы видѣли, что, въ сущности, теоріи Бэкона и Гердера клонятся уже къ тому; но Бэкону недоставало тѣхъ научныхъ средствъ, которыми могъ располагать Бокль для подтвержденія своихъ тезисовъ; а Гердеръ не могъ выдержать физіологическаго начала до конца и ввелъ въ свои изслѣдованія теологію. Въ первомъ отношеніи, Бокль привелъ доказательства ясныя до очевидности, во второмъ — онъ думалъ обойтись безъ всякихъ ипотезъ.

Въ теоріи Бокля нельзя не согласиться безусловно только съ точкою отправленія, изъ которой она могла возникнуть, а именно, что историческая наука отстала безконечно отъ другихъ отраслей человѣческаго познанія; что предметъ желаній всякаго мыслящаго человѣка всегда будетъ состоять въ стремленіи построить и эту науку на самыхъ широкихъ началахъ; что, наконецъ, еще долгое время самое исполненіе далеко не будетъ соотвѣтствовать такому желанію. Именно этимъ рядомъ мыслей Бокль открываетъ свой трудъ, размышляя о томъ пути, котораго держались историки до настоящаго времени, и который, какъ

мы видѣли, расходился по двумъ главнымъ направленіямъ, теологическому и метафизическому. Бöкль беретъ на себя тяжелый трудъ поставить исторію по крайней мѣрѣ на ту высоту, на которой стоятъ нынѣ естественныя науки, признавая впрочемъ, что положеніе натуралиста при опытѣ несравненно выгоднѣе, чѣмъ положеніе историка.

Въ естественныхъ наукахъ, дѣйствительно, точность такъ велика, что человѣкъ, напримѣръ, предугадываетъ впередъ движеніе планетъ; если мы не можемъ сдѣлать подобнаго въ исторіи, то только потому, что ея успѣхи были задержаны убѣжденіемъ, будто судьбы человѣка совершенно таинственны и неисповѣдимы. Это убѣжденіе лежитъ прямо на дорогѣ Бöкля и противится осуществленію его надеждъ; а потому онъ вступаетъ съ нимъ въ борьбу и подвергаетъ анализу самое его происхожденіе. Мысль о таинственности судьбы человѣка могла родиться только при попыткѣ рѣшить вопросъ, задаваемый самою жизнью ежеминутно: подчинены ли всѣ наши дѣйствія опредѣленному закону, или они продуктъ случая или какой-нибудь непостижимой силы? Въ исторіи человѣческой образованности рѣшеніе того вопроса вызвало на сцену два взгляда и два соотвѣтствующія ему ученія. Оба они принадлежатъ далекому отъ насъ первобытному состоянію человѣка, но мы слѣдуемъ имъ и до настоящаго времени, въ различныхъ только формахъ. Первый взглядъ, приписывающій все случаю, могъ

явиться въ самое древнее время, когда человѣкъ находился въ рукахъ природы, когда вся его историческая дѣятельность состояла въ томъ, что онъ выходилъ на звѣриную или рыбную ловлю; сегодня удалось возвратиться съ добычей, завтра — съ пустыми руками; чего же проще подумать, что такіе факты первоначальной исторіи есть дѣло случая? На высшей степени культуры, человѣкъ долженъ былъ получить другого рода и притомъ прямо противоположныя убѣжденія: онъ познакомился съ земледѣліемъ, которое нуждается уже въ трудѣ человѣка, въ умѣньи устроить орудіе, завести запасные анбары на случай неурожая; человѣкъ усовершенствовалъ пріемы охоты, подмѣтилъ время возвращенія птицъ, ихъ привычки; тогда случай началъ мало-по-малу терять значеніе въ его глазахъ; человѣкъ уже не боится случая, какъ прежде: у него собранъ былъ хлѣбъ въ житницу, а въ кладовой лежали куски соленаго мяса; тогда, говоритъ Бöкль, предъ человѣкомъ начинаетъ въ первый разъ мелькать мысль о періодичности явленій, которыя и были въ позднѣйшее время провозглашены законами природы. Новые опыты и наблюденія расположили человѣка къ отвлеченнымъ размышленіямъ о связи всего существующаго, и онъ, въ противоположность первоначальному убѣжденію о случайности, перешелъ къ другой крайней мысли, что все непремѣнно связано одно съ другимъ, и притомъ именно такъ, какъ то представляется по наружности, что нѣтъ ничего слу-

чайнаго, а потому исторія является непрерывною цѣпью явленій.

Съ теченіемъ времени, оба эти убѣжденія о случайности и о необходимой связи сложились въ два догмата, которые раздѣляютъ насъ и до настоящаго времени: ученіе о случаѣ породило догматъ о свободѣ человѣческой воли; ученіе о необходимой связи — догматъ о предопредѣленіи. Эти два догмата росли тѣмъ болѣе, чѣмъ скорѣе шли впередъ экономическія условія общества; успѣхъ матеріальнаго благосостоянія привелъ къ тому, что работа одного человѣка могла содержать нѣсколькихъ, а вслѣдствіе того въ обществѣ началъ появляться классъ людей, обезпеченныхъ противъ необходимости матеріальнаго труда и потому имѣвшихъ возможность посвятить значительную часть своей жизни или на физическія наслажденія, или на наслажденія интеллектуальныя. Такіе люди, бывъ удалены отъ ежедневныхъ трудовъ жизни, а вмѣстѣ и отъ ея дѣйствительности, по неволѣ сосредоточиваются на самихъ себѣ, и собственное развитіе духа принимаютъ за міровое развитіе; если такіе люди надѣлены сверхъ того талантомъ, они создаютъ новыя законодательства и религіозныя ученія, которыя съ теченіемъ времени пріобрѣтаютъ огромное вліяніе на судьбу своего общества.

Вотъ какимъ образомъ объясняетъ Бöкль зарожденіе мысли и мало-по-малу развившейся изъ нея науки, вслѣдствіе того, что успѣхъ матеріальной жизни

доставилъ человѣку *otium, досугъ.* Такъ разсуждалъ и Вико, подходя къ той же идеѣ путемъ филологіи: *artes ingenuae* или *liberales,* что мы переводимъ: *благородныя* или *свободныя искусства,* получили свое названіе отъ того сословія, которое одно, по своему болѣе обезпеченному положенію, могло заняться умственными работами.

Первый изъ тѣхъ двухъ догматовъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи получилъ метафизическій характеръ: случайность, произвольность явленій, поразившія первобытнаго человѣка при отдѣльныхъ случаяхъ его ограниченной жизни, были возвышены въ головѣ философовъ на степень закона, когда они замѣтили произволъ и въ дѣятельности человѣческаго духа; но такой произволъ, въ этомъ послѣднемъ случаѣ, они назвали *свободною волею* человѣческаго духа, и новая терминологія заставила ихъ думать, что вопросъ о произволѣ рѣшенъ благополучно, если прежній терминъ замѣненъ другимъ терминомъ. Такимъ образомъ, одно и то же явленіе, называемое въ матеріальномъ мірѣ случаемъ, произволомъ, въ дѣятельности человѣческаго духа было отличено названіемъ свободной воли. Другой, но совершенно подобный же пріемъ обратилъ убѣжденіе о необходимой связи въ теологическія и космогоническія формы ученія о предопредѣленіи.

Вотъ тѣ два догмата, которые, по воззрѣнію Бокля, должны были надолго остановить успѣхъ историче-

ской науки, позволивъ ей опереться на ипотезы, которыя не побуждали человѣка къ ближайшему изслѣдованію и знакомству съ законами физическаго міра: свободная воля человѣка и предопредѣленіе прикрывали невѣжество всякій разъ, когда нужно было объяснить законность того или другого явленія въ жизни, а слѣдовательно и въ исторіи.

Разсуждая такимъ образомъ, Бӧкль дотронулся, такъ сказать, рукою до источника тѣхъ двухъ препятствій, которыя оставляютъ историческую науку и до сихъ поръ почти въ томъ же положеніи, въ какомъ она была въ эпоху первобытныхъ воззрѣній человѣка на міръ. Невѣжество съ одной стороны, и съ другой полузнаніе людей, обезпеченныхъ на столько, чтобы имѣть возможность вести созерцательную жизнь и творить міръ изъ головы, безъ всякого знанія реальнаго міра, который съ своими нуждами, болями и страданіями, остался далеко позади ихъ. Послѣ того, задача объ успѣхѣ исторической науки дѣлается весьма простою: должно устранить то, что затрудняло ея успѣхъ, должно уничтожить невѣжество и полузнаніе, которое, какъ мы видѣли, такъ картинно назвалъ Бэконъ *idola theatri* (см. выше, стр. 166); а такое уничтоженіе можетъ совершиться только вслѣдствіе успѣха опытныхъ наукъ, и примѣненія результатовъ этихъ изслѣдованій къ рѣшенію вопросовъ, предлагаемыхъ исторической наукою.

Но Бӧкль отличается отъ Бэкона тѣмъ, что онъ не

предостерегаетъ читателя противъ самого себя и не высказываетъ того опасенія, что его методъ можетъ въ свою очередь сдѣлаться *idola theatri*. Нѣтъ сомнѣнія, что Бокль вполнѣ правъ, если видитъ причину неуспѣха исторической науки вообще въ томъ, что источники нашихъ первыхъ познаній были весьма нечисты, и эта нечистота оставляетъ слѣды до настоящаго времени; но онъ оставляетъ въ сторонѣ вопросъ: достигли ли мы въ опытныхъ наукахъ полноты знанія, и, если нѣтъ, то скоро ли успѣемъ достигнуть. То полузнаніе, которое держало насъ въ своихъ оковахъ до сихъ поръ было *качественное*; въ опытныхъ наукахъ, не смотря на весь ихъ успѣхъ, мы встрѣчаемъ опять полузнаніе *количественное*: наблюденія сдѣланы далеко еще не всѣ, а между тѣмъ мы хотимъ произносить всякой разъ полное заключеніе, и такимъ образомъ, избѣгая старыхъ ошибокъ, впадаемъ въ новыя. Это обстоятельство можетъ всегда легко сдѣлаться источникомъ заблужденія, а если оно не представляетъ тѣхъ же опасностей, какими угрожало качественное полузнаніе, то только потому что возможность заблужденія въ опытныхъ наукахъ представляется уму каждаго само собою весьма легко, и гдѣ опасность сознается, тамъ ея сила теряется по крайней мѣрѣ на половину. Бокль весьма остроумно указываетъ въ отдѣльномъ примѣрѣ на безконечную отсталость исторической науки отъ другихъ опытныхъ наукъ: въ настоящее время, говоритъ онъ, предсказаніе историка

о томъ или другомъ политическомъ событіи будетъ принято людьми легковѣрными за нѣчто сверхъестественное, а здравомыслящими людьми — за простое умопомѣшательство или шарлатанизмъ, точно также какъ тысяча лѣтъ тому назадъ было бы встрѣчено предсказаніе солнечнаго затмѣнія; даже такая простая истина, что солнце стоитъ а земля движется еще не такъ давно обошлась дорого тому, кто рѣшился ее высказать. И изъ всего этого Бöкль заключаетъ, что исторія нынѣ находится въ томъ же положеніи, въ какомъ тысяча лѣтъ тому назадъ видѣла себя астрономія. Но не было ли бы правильнѣе вслѣдствіе того притти только къ одному заключенію, что успѣхи въ гуманныхъ наукахъ несравненно труднѣе и потому гораздо медленнѣе; въ то же время, онѣ болѣе доступны въ своихъ начаткахъ и потому болѣе подвержены наносу всякихъ случайныхъ и неосновательныхъ мнѣній, и толкованій вкривь и вкось. Наконецъ, на гуманныя науки дѣлаются такія требованія, съ какими никто не обращается къ опытнымъ наукамъ: въ гуманныхъ наукахъ ожидаютъ часто найти правило для руковожденія обществомъ, для проведенія въ него тѣхъ или другихъ идей, для пересозданія общества; но никто не ожидаетъ, чтобы физикъ, изслѣдующій законы движенія вѣтра или образованія облаковъ, могъ вслѣдствіе того распоряжаться вѣтрами и создавать облака по мѣрѣ нашихъ хозяйственныхъ или увеселительныхъ потребностей. Однимъ словомъ, въесте-

ственныхъ наукахъ мы совершенно иначе относимся къ предмету своего изученія, нежели въ наукахъ гуманныхъ; и это составляетъ главный источникъ преимущества первыхъ надъ послѣдними.

Но обратимся къ дальнѣйшему развитію методы Бокля. Чтобы поставить исторію на ея настоящую дорогу, говоритъ онъ, должно изучать и пользоваться изученіемъ двухъ ея главныхъ историческихъ агентовъ: природы и человѣка, и показать, на сколько человѣкъ видоизмѣняетъ природу, внося въ нее свои законы, и на сколько природа видоизмѣняетъ человѣка обратнымъ вліяніемъ на него. „Только изъ такого матеріала можно построить исторію, какъ науку:“ таково послѣднее заключеніе Бокля, въ которомъ нельзя не видѣть близкаго родства съ словами Бэкона, опредѣляющаго исторію, какъ *ars et norma interpretandi naturam.* Но, въ отношеніи возможности поставить исторію на эту дорогу, Бэконъ ограничился только тѣмъ, что выразилъ одну *spes, надежду,* на успѣхъ; у Бокля эта надежда обращается въ твердую увѣренность, опорою которой послужилъ великій успѣхъ современныхъ опытныхъ наукъ, и въ особенности статистики и политической экономіи; эти послѣднія двѣ науки выражаются цифрами безъ всякихъ украшеній, и самыя цифры собраны людьми, не слѣдующими никакой теоріи и не имѣющими интересса поставить 2 вмѣсто 3 или 3 вмѣсто 2. Подобныя статистическія наблюденія доказываютъ, напримѣръ, что различныя дѣянія человѣка,

сбивчивость которыхъ объяснялась до сихъ поръ или метафизическими идеями о свободной волѣ человѣка, или другою крайностью въ формѣ предопредѣленія, служатъ въ сущности результатомъ положительнаго закона, который дѣйствуетъ по извѣстному правилу параллелограмма силъ; если мы прикрѣпимъ къ тѣлу двѣ силы, направленныя въ разныя стороны, то тѣло пойдетъ по среднему пути; такъ точно и человѣкъ въ своихъ поступкахъ движется по діагонали двухъ силъ, матеріальной и духовной. Другой примѣръ: на извѣстномъ пространствѣ, въ извѣстный періодъ времени выпадаетъ извѣстное количество воды; распредѣленіе этого количества по отдѣльнымъ днямъ весьма различно, но, если въ этотъ мѣсяцъ выпало меньше средней величины, то этотъ недостатокъ будетъ вознагражденъ въ слѣдующій мѣсяцъ, и наоборотъ; и чѣмъ шире взятъ періодъ времени, тѣмъ среднее число точнѣе. Въ XVIII столѣтіи, никто не подозрѣвалъ, что подобный же законъ управляетъ и человѣческими дѣяніями. Затѣмъ Бокль, на основаніи статистическихъ работъ Кетле *(Sur l'homme)*, приводитъ въ доказательство того слѣдующіе примѣры: смертоубійство, которое производится, повидимому, вслѣдствіе самыхъ недоступныхъ для наблюденія опредѣленій воли, совершается въ данной мѣстности и въ извѣстный періодъ постоянно въ одномъ и томъ же числѣ случаевъ; даже избираемыя орудія для смертоубійства повторяются съ большою точностью. То же самое на-

блюдается въ отношеніи числа умершихъ естественною смертью, родившихся, вступившихъ въ бракъ; хотя бракъ представляется результатомъ нравственныхъ наклонностей, неподверженныхъ наблюденію и вычисленію, а между тѣмъ число браковъ строго соотвѣтствуетъ цѣнѣ на хлѣбъ. Наконецъ, въ Лондонскомъ и Парижскомъ почтамтахъ замѣтили, что число писемъ, съ ложными адрессами или совсѣмъ безъ адрессовъ, повторяется ежегодно почти въ одномъ и томъ же количествѣ; и такъ забвеніе или разсѣяніе, которыя лежатъ даже внѣ предѣловъ самой воли человѣка, имѣютъ для себя также опредѣленный законъ.

Никогда нельзя будетъ отрицать, что открытія естественныхъ наукъ и опытныхъ останутся безъ послѣдствій для исторической науки, но въ то же время несомнѣнно и то, что въ примѣненіи этихъ открытій къ рѣшенію историческихъ вопросовъ долго еще будутъ господствовать произволъ и желаніе вывести больше, нежели сколько то заключено въ самыхъ посылкахъ. Въ этомъ состоитъ и все достоинство и весь недостатокъ физіологической школы исторіи вообще и метода Бокля въ особенности. Открытія статистики весьма важны, но они не много прибавили къ тому воззрѣнію на природу человѣка, которое можетъ считаться древнимъ, какъ древенъ самъ міръ. На извѣстномъ пространствѣ въ извѣстное время выпадаетъ одинаковое количество дождя; на извѣстномъ пространствѣ въ извѣстное время является одинако-

вое количество новорожденныхъ; слѣдовательно, заключаетъ физіологическая школа, природа человѣка повинуется одинаковымъ законамъ, какъ и физическая природа; но для открытія такой истины не было надобности ожидать открытій статистики: человѣкъ, гораздо прежде всѣхъ статистическихъ наблюденій, могъ заключить изъ самыхъ простыхъ фактовъ, очевидныхъ для каждаго, какъ напримѣръ, что смерть неизбѣжна для человѣка наравнѣ съ животными, что природа человѣка подчинена общимъ законамъ съ физическою природою. Но далеко-ли это подвинуло историческую науку? Не могла-ли она изъ перваго попавшагося ей въ руки опытнаго факта, намекнувшаго ей, что человѣкъ и послѣднее животное повинуются однимъ и тѣмъ же законамъ, придти къ тому заключенію, которое Бокль разрѣшаетъ ей сдѣлать только по открытіи статистическихъ законовъ, а именно, что исторія человѣка есть исторія той же самой природы? Нужны-ли были такіе громадные научные аппараты для того, что, повидимому, явствовало изъ самыхъ простыхъ наблюденій, бросающихся невольно въ глаза каждому? И однако, человѣкъ продолжалъ попрежнему сознавать, что онъ можетъ умирать, какъ послѣднее презрѣнное животное, но это нисколько не мѣшаетъ ему жить и дѣйствовать какъ-то возможно для одного человѣка; люди могутъ также рождаться по одному закону съ количествомъ выпадающаго дождя на опредѣленной мѣстности и въ данное время, и тѣмъ не

менѣе останется огромная разница въ дальнѣйшей исторіи дождевой капли и новорожденнаго дитяти. Физіологическій методъ, не смотря на весь свой внѣшній солидный и опытный характеръ, можетъ привести духъ человѣка къ результату прямо противоположному своимъ цѣлямъ и дойти до такихъ поэтическихъ воззрѣній на природу, на какіе не осмѣлился бы ни одинъ метафизикъ. А потому нисколько не удивительно то родство, которое представляетъ ученіе новѣйшихъ физіологовъ съ древними космогоническими представленіями: эти послѣднія, по наивности своихъ естественныхъ познаній, приходили къ тѣмъ же идеямъ, какъ и Бѳкль, и точно также смѣшивали въ поэтической фантазіи жизнь природы и жизнь человѣка; различіе все состоитъ въ точкѣ отправленія: Бѳкль беретъ въ руки статистическую таблицу и весьма серьезно предлагаетъ ее своему читателю, дѣйствуя на его логическую способность; древній физіологъ, соотвѣтственно степени своей цивилизаціи и ея внутреннему характеру, быть можетъ, разсказалъ бы своему слушателю также опыты, но своего воображенія, и съ граціею ребенка привелъ бы другіе факты, свидѣтельствующіе о близкомъ родствѣ природы человѣка съ природою вещей; онъ напомнилъ бы о томъ, какъ дерево превращалось въ Пана, и какъ, наоборотъ, другой смертный былъ превращенъ въ лавровое дерево. Нельзя болѣе поэтически представить подтвержденіе истины о близкомъ отношеніи человѣка къ природѣ, какъ то дѣлали древ-

ніе греки; и нельзя привести болѣе точныхъ, научныхъ доказательствъ въ подтвержденіе той же истины, какъ то приводитъ намъ Бöкль. Такимъ образомъ, вникая иногда въ сущность новѣйшей мудрости, мы часто бываемъ должны повторять мысль, приводимую Вико: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; другими словами: „*мудрость разума* не заключаетъ въ себѣ ничего, что не было бы уже заключено прежде въ *мудрости чувства*.“ Древній поэтъ, съ своими легендами и фантастическими образами, является намъ физіологомъ, и наоборотъ, новѣйшій физіологъ, при всей строгости своихъ научныхъ пріемовъ, заваленный массою сухихъ статистическихъ таблицъ, самъ не замѣчая того, вступаетъ въ предѣлы поэзіи. Каждое время имѣетъ свой способъ обольщаться, увлекаться и удостовѣряться: для одной эпохи нужна легенда о Дафнисѣ, для другой — статистическія таблицы. Но, разсуждая такимъ образомъ, мы вовсе не думаемъ унизить современную науку, если говоримъ, что она путемъ логики и опытныхъ наблюденій приводитъ насъ къ тѣмъ же результатамъ, къ которымъ приводили древняго человѣка поэтическіе инстинкты. И то, и другое одинаково продуктъ человѣческаго духа, и въ томъ и въ другомъ потому одинаковая опасность для человѣка завлечься; древняя фантазія вела человѣка далеко, но нельзя не отдать ей справедливости: ея дѣятельность такъ или иначе положила начало наукамъ, и потому не рѣдко въ наше время наука только приводитъ ра-

зумные доводы тому, что предчувствовали поэтическіе инстинкты древности; послужили же преданія о баснословной Атлантидѣ намекомъ Колумбу на существованіе Америки; точно также и наоборотъ, умъ новаго человѣка служитъ хорошею опорою въ научныхъ изслѣдованіяхъ, но нельзя сказать, чтобы умъ былъ изъятъ отъ заблужденій: путемъ ума можно также заблуждаться, какъ и путемъ воображенія; источникъ заблужденія различенъ, но результаты одни и тѣ же. Конечно, преимущество умственныхъ заблужденій огромное: заблужденія фантазіи обращаются въ догматъ и требуютъ вѣры; заблужденія ума менѣе настойчивы и излѣчиваются тѣмъ же, чѣмъ были порождены; но въ первую минуту своего появленія они не менѣе настойчивы и даже болѣе упорны, потому что имѣютъ на своей сторонѣ логику, не допускающую аппеляцій.

Впрочемъ, мы стоимъ еще при самомъ началѣ теоріи Бокля въ ея общемъ очертаніи, и потому наши возраженія носятъ на себѣ только общій характеръ. Въ отвѣтъ на его теорію мы можемъ пока сказать одно: она справедлива, какъ указаніе на важность изслѣдованій въ области опытныхъ наукъ для рѣшенія вопросовъ науки исторической; но ея заключеніе шире своихъ основаній; если же она останется строго въ предѣлахъ своихъ посылокъ, то сдѣлаетъ мало для исторической науки, ибо достаточно было прежнихъ простыхъ наблюденій, чтобы притти къ тому результату, для котораго Бокль считаетъ необходимымъ новѣйшіе слож-

ные опыты статистики и политической экономіи. Потому обратимся къ дальнѣйшему развитію физіологическихъ идей Бокля, гдѣ онъ думаетъ доказать, что всѣ историческія явленія, относимыя до сихъ поръ метафизикою къ области духовной дѣятельности, суть ни что иное, какъ самые матеріальные факты, изъ которыхъ явствуетъ, что исторія человѣка есть просто исторія видоизмѣненій, производимыхъ въ человѣкѣ физическою природой, и наоборотъ, продуктъ видоизмѣненій, которыя испытываетъ природа, войдя въ человѣческое тѣло. Другими словами, тѣ явленія, которыя въ исторіи у метафизиковъ считаются нравственными, можно измѣрять и вычислять посредствомъ барометра и термометра: высота надъ моремъ и извѣстная средняя температура опредѣляютъ человѣка заранѣе на извѣстную дѣятельность и вмѣстѣ сообщаютъ ей извѣстный характеръ, называемый у метафизиковъ нравственными качествами души; — или посредствомъ вѣсовъ и химическихъ аппаратовъ, которые сообщили бы намъ, сколько азоту и сколько углероду входитъ въ тѣло человѣка, чтобы тѣмъ вызывать или замедлять быстроту его воли и рѣшимость дѣйствовать самому или наслаждаться спокойствіемъ и безпечностью раба и т. д. Мы встрѣтимъ у Бокля самые строгіе научные пріемы, но въ его теоріи тѣмъ не менѣе мы найдемъ буквальное повтореніе поэтическо-физіологическихъ идей Гердера, у котораго, какъ мы видѣли, камень разлагается, чтобы создать почву; почва

стремится сдѣлаться растеніемъ; растеніе хочетъ быть животнымъ, и все это стремится быть человѣкомъ; выразимся болѣе научно: мы должны анализировать ископаемое царство, разложить растительную и животную пищу человѣка, и тамъ мы прочтемъ всю его исторію, какъ прошедшую, такъ и будущую.

Истина и вмѣстѣ софизмъ такого воззрѣнія до того перемѣшаны другъ съ другомъ; научные пріемы и поэтическое воспріятіе до того переплетены, что трудно возражать противъ софизма, не нанеся вреда истинѣ, и преклоняться предъ истиною, чтобы въ то же время не быть на сторонѣ софизма. Еще разъ повторимъ то, что мы уже сказали выше: нужно-ли намъ прибѣгать къ высшимъ результатамъ химіи, минералогіи и другихъ опытныхъ наукъ, чтобы представить всю исторію рода человѣческаго ни чѣмъ другимъ, какъ исторіею неодушевленныхъ тварей и совсѣмъ бездушныхъ предметовъ, преобразованныхъ въ человѣкѣ? нужно ли намъ разлагать составныя части картофеля и дѣлать флейшъ-экстрактъ, чтобы доказать то, что желаетъ Бӧкль, а именно, что исторія рода человѣческаго опредѣляется количествомъ потребленія картофеля или мяса; когда чуть не отъ сотворенія міра человѣкъ зналъ, хотя и не въ научныхъ терминахъ, что природа имѣетъ огромное вліяніе на духъ человѣка, какъ химически, такъ и механически? Исторія винограда въ библіи весьма древняя и предшествуетъ всѣмъ научнымъ химическимъ опытамъ; змѣй, который

выползъ изъ черепа коня и ужалилъ на смерть (допустимъ, что это не легенда), нашего Олега, игралъ механическую роль въ отечественной исторіи; лошадь, сбросившая всадника, на жизнь котораго возлагали всѣ свои надежды, также могла бы подѣйствовать на исторію того или другого общества. Неужели вслѣдствіе того ввести лошадей въ исторію рода человѣческаго, какъ Калигула ввелъ своего коня въ римскій сенатъ? Не будетъ-ли все это болѣе поэтическою исторіею, чѣмъ философскою, даже и въ томъ случаѣ, если бы мы замѣнили языкъ легендъ самыми сухими и научными формулами химіи? Ксерксъ также поступалъ физіологически, хотя нѣсколько съ оріентальнымъ характеромъ, когда высѣкъ море за то, что оно возъимѣло притязаніе вмѣшаться въ человѣческую исторію, и, погубивъ его флотъ, дать другое направленіе историческимъ судьбамъ. Еще недавно, въ нынѣшнемъ году, при раздачѣ наградъ питомцамъ французскихъ коллегій и лицеевъ, одинъ изъ государственныхъ людей Франціи, хотя и обнаружилъ недостатокъ въ географическихъ познаніяхъ, но разсуждалъ какъ физіологъ въ философіи исторіи, вспоминая о томъ, какъ въ крымской кампаніи французамъ пришлось бороться не только съ врагами, но и съ союзницею своихъ враговъ — зимою; конечно зима въ Крыму не одно съ московскою зимой, и Крымъ лежитъ не подъ однимъ градусомъ широты съ Москвою, но тѣмъ не менѣе ораторъ выражался физіологически; можетъ быть, было

бы лучше говорить ему о собственныхъ союзникахъ, о выгодномъ для французовъ положеніи страны въ ту эпоху, въ которую приходилось имъ бороться съ нею; но такіе союзники не доставляютъ славы, и притомъ такое объясненіе было бы метафизическимъ. Въ исторической наукѣ была уже эпоха, когда животный міръ игралъ важную роль въ судьбахъ человѣка; но въ ту пору, соотвѣтственно ея характеру, боги превращались въ дождь, въ лебедя или въ быка, который положилъ основаніе населенію нашей части свѣта, а перенесенная имъ женщина дала ей свое имя Европы; теперь, сообразно характеру нашей эпохи, мы превращаемъ природу не въ боговъ, но въ формулы опытныхъ наукъ, и въ сущности дѣлаемъ то же самое, вводимъ неодушевленную природу въ исторію, и разлагаемъ ее, если не въ Юпитеровъ, то въ химическіе препараты. Послѣдній результатъ однако тѣмъ не менѣе одинаковъ, и въ исторіи Ирландіи Бокль читаетъ исторію картофеля, сообщившаго свои химическія свойства человѣку и произведшаго въ немъ извѣстнаго рода явленія, которыя метафизики, по незнанію химическихъ законовъ, считаютъ нравственными; исторія Англіи иная, но за то Англія подражаетъ Юпитеру, и для своихъ превращеній любитъ избирать то животное, на которомъ древній богъ увозилъ Европу изъ Финикіи. Такимъ образомъ, мы путемъ науки невольно приходимъ къ тѣмъ же воззрѣ-

ніямъ на исторію человѣка, къ какимъ приходилъ древній человѣкъ путемъ творческой фантазіи.

Бокль указываетъ именно четыре пути, которыми физическая природа входитъ въ исторію рода человѣческаго и порождаетъ въ ней явленія, называемыя у метафизиковъ нравственными, а именно: *климатъ*, *пища*, *почва* и *физическія явленія;* къ числу послѣднихъ онъ относитъ преимущественно тѣ, которыя дѣйствуютъ чрезъ глазъ и ухо на воображеніе, и создаютъ религіозные и нравственные образы. Что же касается до первыхъ трехъ вліяній, т. е. климата, пищи и почвы, то они относятся преимущественно къ общественному устройству, и производятъ такъ называемое различіе расъ.

Климатъ, пища и почва сверхъ того обусловливаютъ другъ друга и дѣйствуютъ на судьбу человѣка тѣмъ сильнѣе, что отъ ихъ вліянія зависитъ большее или меньшее накопленіе богатствъ, то-есть появленіе *капитала;* капиталъ производитъ otium, *досугъ*, служащій главнымъ источникомъ развитія человѣческой мысли и послѣдующаго ея развитія въ науку.

Такой взглядъ, очевидно, носитъ на себѣ всѣ слѣды той мѣстности, въ которой онъ могъ родиться, а именно Англіи: тамъ, гдѣ капиталъ управляетъ всѣмъ, неудивительно будетъ принять исторію капитала за исторію человѣка; но какимъ образомъ объяснить тогда причины паденія древняго міра? Римское общество въ послѣднее время своего существованія имѣло все,

что, по теоріи Бокля, необходимо для порожденія мысли, науки, литературы; мы не имѣемъ теперь понятія о томъ досугѣ, въ которомъ жили римскіе сенаторіалы въ своихъ виллахъ, украшенныхъ мраморомъ и позолотою. Казалось бы, какъ было имъ не предаваться дѣятельности интеллектуальной, возлежа на роскошныхъ триклиніяхъ; а между тѣмъ наука въ томъ обществѣ умираетъ; мысль, правда, напрягается, но для того, чтобы написать стихи такъ, чтобъ ихъ можно было читать сверху внизъ и снизу вверхъ, сохраняя при томъ смыслъ, какъ въ извѣстномъ стихѣ, которымъ у насъ забавляются дѣти:

«А роза упала на лапу Азора».

Другую картину представляла въ то же время мысль, рождавшая въ пещерахъ первыхъ христіанъ, въ ихъ головѣ, изголовьемъ которой служилъ грубый камень. По теоріи Бокля, такія явленія въ исторіи будутъ необъяснимы, ибо она сама родилась a posteriori, по той дѣйствительной ролѣ, которую играетъ капиталъ въ болѣе развитыя эпохи; но въ своемъ собственномъ происхожденіи, капиталъ скорѣе можетъ быть названъ продуктомъ мысли, нежели ея творцемъ, и это справедливо тѣмъ болѣе, что мысль сама по себѣ можетъ быть уже разсматриваема, какъ самый первоначальный капиталъ, отъ обращенія котораго породились всѣ лучшія богатства на землѣ. Такое убѣжденіе можно назвать метафизическимъ, и, какъ все

метафизическое, оно можетъ приводить само къ заблужденіямъ, особенно когда хотятъ принять вѣкъ энтузіазма за норму развитія человѣческихъ обществъ и требуютъ, чтобы люди снова облеклись въ рубища, удалились въ лѣса и тамъ искали бы своего преобразованія; но и физіологическая школа дѣлаетъ другую ошибку, принимая за норму обыденную жизнь съ ея золотыми тельцами, и не вѣря въ минуты энтузіазма, когда разумъ, освободившись отъ предразсудковъ, выходитъ на арену исторіи, вооруженный собственными силами.

Далѣе, съ точки зрѣнія Бöкля, вся исторія человѣчества есть ни что иное, какъ исторія происхожденія, раздѣленія и потребленія капитала, накопленнаго подъ вліяніемъ климата, пищи и почвы. Если со стороны человѣка капиталъ зависитъ отъ его труда, то трудъ въ свою очередь обусловливается климатомъ: тамъ, гдѣ нервы человѣка растянуты отъ чрезмѣрной жары, или сжаты отъ чрезмѣрнаго холода, природа сама содѣйствуетъ происхожденію капитала, разсыпая предъ человѣкомъ богатства растительнаго или животнаго царствъ; она кладетъ сама, такъ сказать, въ ротъ человѣку готовую пищу, будетъ ли то въ формѣ апельсина, упавшаго отъ зрѣлости, или морского тюленя, который заснулъ на солнцѣ близь шалаша гренландца. Вотъ потому на отдаленномъ югѣ и сѣверѣ мы имѣемъ одну исторію капитала, которою вполнѣ замѣняется исторія человѣка. Но въ этомъ капиталѣ

неравномѣрно дѣйствуютъ его три составныя силы, т. е. климатъ, пища и почва, что производитъ различіе и въ самомъ характерѣ послѣдующихъ образованностей. На Востокѣ, почва и зависящее отъ нея плодородіе составляютъ главную часть въ капиталѣ; климатъ тамъ скорѣе неблагопріятенъ: сильныя грозы, землетрясенія, болѣзни, язвы пугаютъ человѣка, и потому капиталъ дѣйствуетъ исключительно на его фантазію; вслѣдствіе того фантазія лежитъ въ основаніи восточной образованности. Въ Европѣ, климатъ составляетъ самую благопріятную часть капитала; почва напротивъ мало податлива; оттого въ европейской образованности возбуждается не фантазія, а мыслительная способность разума: скупая почва нуждается въ трудѣ, а умѣренность климата, вмѣстѣ съ равномѣрностью въ распредѣленіи свѣта и теплоты, покровительствуетъ труду.

Но внѣшняя природа оказываетъ вліяніе на цивилизацію человѣчества не однимъ тѣмъ, что она даетъ матеріалы для составленія капитала и вызываетъ въ однѣхъ странахъ дѣятельность фантазіи, а въ другихъ напрягаетъ мысль; внѣшняя природа играетъ еще болѣе важную роль въ судьбѣ народовъ чрезъ распредѣленіе капитала: въ одномъ мѣстѣ природа доставляетъ возможность равномѣрнаго распредѣленія богатствъ, и чрезъ то даетъ бо̀льшую опору для образованности, призывая всѣхъ къ участію въ ней; въ другомъ мѣстѣ, напротивъ, сущность капитала такова,

что онъ не можетъ распредѣляться равномѣрно, и ходъ образованности замедляется. Такимъ образомъ, распредѣленіе капитала производитъ извѣстныя степени въ отношеніи населенія другъ къ другу, и ведетъ къ соперничеству сословій. Первоначальный капиталъ является нераздѣленнымъ и тогда онъ составляетъ *res nullius*, ничью вещь. Это—эпоха до-историческая. Исторія застаетъ капиталъ уже раздѣленнымъ между двумя классами людей работающихъ и неработающихъ; первые всегда отличаются многочисленностью, вторые—искусствами и образованностью. Оба эти класса содержатся на счетъ капитала природы, но однимъ капиталъ доставляетъ простую, грубую работу и даетъ вознагражденіе за нее въ видѣ *задѣльной платы;* другіе берутъ на себя переработку и получаютъ *доходъ*.

Вотъ два главные историческіе типа людей; въ позднѣйшее время къ нимъ присоединяется третій классъ, дѣятельность котораго ограничивается сбереженіемъ дохода, обращаемаго ими въ новый капиталъ; такіе люди сдаютъ этотъ капиталъ на руки одному изъ первыхъ двухъ классовъ и сами не имѣютъ самостоятельнаго существованія, но увеличиваютъ задѣльную плату и доходъ; ихъ прибыль называется *процентомъ*.

Такимъ образомъ, Бӧкль переноситъ весь театръ исторіи на рынокъ; наша историческая жизнь является постоянною ярмаркою, на которую стекаются съ одной стороны рабочія руки, съ другой — головы пред-

принимателей; въ ихъ толпѣ мелькаютъ разсѣянно капиталисты. Всѣ они вмѣстѣ взятые и составляютъ главныхъ героевъ исторіи; между ними происходятъ своего рода войны, являются также полководцы, и то, что мы называемъ обыкновенно исторіею политическою, интеллектуальною, моральною, все это есть только отраженіе борьбы, происходящей на всемірномъ рынкѣ. Главнымъ барометромъ этой борьбы служитъ задѣльная плата, которая повышается или понижается на основаніи извѣстнаго закона о количествѣ предложеній: чѣмъ болѣе выходитъ на рынокъ рабочихъ рукъ, тѣмъ ниже задѣльная плата; количество же предложенія зависитъ прежде всего отъ населенія страны, и потому вопросъ о законѣ управляющемъ задѣльною платою сводится на вопросъ о средствахъ къ существованію населенія. А первое средство къ тому составляетъ *пища,* ея количество и составъ. Такимъ образомъ, на самомъ днѣ, въ основаніи всякаго раздѣленія капитала, а слѣдовательно и исторіи самой страны, лежитъ пища. То, что называется извѣстными качествами народа, его національностью, характеромъ жителей неподвижнымъ, страстнымъ, холоднымъ, идеальнымъ, матеріалистическимъ — все это есть результатъ народной пищи, и химія въ своихъ разложеніяхъ растительнаго и животнаго царства должна прочесть секреты тѣхъ явленій, которыя у метафизиковъ называются нравственными. И такъ, если бы Ѳукидиды, Геродоты и Тациты древности, монахи среднихъ вѣ-

ковъ оставили намъ, вмѣсто описанія дѣяній великихъ государственныхъ людей и полководцевъ, простыя таблицы съ указаніемъ цѣны на хлѣбъ и величину задѣльной платы, то мы имѣли бы самое лучшее понятіе о бытѣ древнихъ народовъ и о характерѣ ихъ образованности, наукъ, искусствъ и религіи; походы Александра Македонскаго, честолюбивые замыслы Юлія Цезаря, возникновеніе и паденіе той или другой религіи были бы намъ ясны, какъ день. Бӧкль желаетъ знать только то, чѣмъ питается народъ, во что обходится ему его пища, и тогда онъ обѣщаетъ сказать, что такой народъ думаетъ, а слѣдовательно и что онъ дѣлаетъ.

Дѣйствительно, химія говоритъ, что пища имѣетъ двоякое назначеніе: 1) поддерживать животную теплоту, безъ которой остановились бы всѣ функціи матеріальной жизни; и 2) пополнять ежеминутно всѣ совершающіяся въ немъ отдѣленія, которыя производятся самыми разнообразными путями, начиная отъ тончайшей испарины до самыхъ грубыхъ изверженій. Выборъ вещества для согрѣванія и пополненія убыли въ экономіи тѣла обусловливается климатомъ: въ жаркомъ климатѣ нужно болѣе пополнять, нежели согрѣвать тѣло, а въ холодномъ климатѣ наоборотъ. Это обстоятельство было уже давно подмѣчено людьми, и прежде современныхъ успѣховъ химіи религіозные законодатели запрещали ту или другую пищу, сообразно съ климатомъ страны. Вообще жители южнаго

климата требуютъ для себя меньше пищи, и потому на югѣ люди расплождаются быстрѣе; вслѣдствіе того же самаго, на югѣ, однимъ и тѣмъ же капиталомъ можетъ существовать относительно большее число людей. Это обстоятельство опредѣляетъ характеръ политическихъ, религіозныхъ и нравственныхъ идей у народовъ жаркаго климата: человѣкъ тамъ родится въ большомъ числѣ и потому цѣнится весьма мало, т. е. задѣльная плата слишкомъ низка; человѣкъ не цѣнитъ и самого себя, потому что онъ, такъ сказать, едва замѣчаетъ свое существованіе, ни въ чемъ не нуждается, и природа даетъ ему все съ избыткомъ; съ трудомъ онъ отдѣляетъ себя отъ природы и думаетъ быть только временнымъ проявленіемъ Брамы; отсюда проистекаютъ пантеистическія идеи Востока. Въ Европѣ, задѣльная плата возвышается, человѣкъ стоитъ очень дорого; трудъ заставляетъ человѣка цѣнить самого себя, и отсюда рождаются другія политическія, религіозныя и соціальныя идеи; но такая дороговизна человѣка обусловливается окончательно опять пищею, которая въ Европѣ, по условію самаго климата, потребляется въ большемъ количествѣ и требуетъ болѣе питательнаго вещества. Питательное же вещество, а именно углеродъ, заключено преимущественно въ животномъ царствѣ, и гораздо менѣе въ растительномъ; въ животномъ царствѣ добываніе требуетъ отъ человѣка большаго напряженія силъ: убить козу, медвѣдя гораздо труднѣе, нежели собирать плоды, и

потому народы, осужденные климатомъ на углеродистую пищу, развиваютъ въ себѣ предпріимчивый характеръ и любовь къ приключеніямъ.

Представляя историческіе примѣры въ подтвержденіе своихъ воззрѣній, Бокль видитъ исключеніе въ одной Ирландіи; но, говоритъ онъ, это исключеніе еще болѣе подтверждаетъ приведенные имъ выше законы развитія человѣческихъ обществъ. Ирландія, находясь въ Европѣ, представляетъ развитіе законовъ жизни азіатскихъ народовъ и явно стремится къ своему паденію. Метафизикъ объяснилъ бы такое явленіе недостаткомъ въ Ирландіи развитія политической свободы; теологъ привелъ бы свои доводы; но Бокль указываетъ прямо на народную пищу въ Ирландіи. Ирландцы почти исключительно питаются картофелемъ, и притомъ около 300 лѣтъ: одно и то же мѣсто засѣянное картофелемъ можетъ питать вдвое болѣе населенія, нежели тоже мѣсто, занятое подъ хлѣбъ. Оттого въ Ирландіи населеніе развивается вдвое скорѣе, нежели въ Англіи. Бокль допускаетъ, что старая тираннія англичанъ и дурное управленіе могло содѣйствовать увеличенію бѣдствій Ирландіи, но все же главная вина лежитъ на картофелѣ, который, какъ вещество по преимуществу азотное, добывается легко, а слѣдовательно не напрягаетъ силъ человѣка и вмѣстѣ, увеличивая населеніе, понижаетъ задѣльную плату. Отсюда, говоритъ Бокль, произошли всѣ нравственныя и политическія качества ирландцевъ: они лѣ-

нивы, безпечны, какъ индусъ, который можетъ жить цѣлый день горстью риса, и именно потому же трудъ ирландцевъ мало цѣнится; пониженіе задѣльной платы дѣлаетъ огромное разстояніе между классомъ бѣдныхъ и богатыхъ и отчуждаетъ первыхъ отъ политической жизни.

Отъ исключенія Бокль переходитъ къ правилу, которому повинуются всѣ восточные народы, и онъ обращается прежде всего къ Индостану. Господствующая пища индѣйца состоитъ въ рисѣ, самомъ плодовитомъ и питательномъ изъ прочихъ сортовъ зерноваго хлѣба. Отсюда легкое распложеніе людей, большое предложеніе рабочихъ рукъ, низкая задѣльная плата и крайняя бѣдность. Какъ слѣдствіе того является огромное богатство неработающаго класса, и его интеллектуальныя и политическія проимущества. По законамъ Мену, за 900 л. до Р. Х., проценты доходили до 60, и изъ этого одного видно, какъ была въ то время низка задѣльная плата, какъ народъ мало могъ участвовать въ интеллектуальной и политической жизни своего общества. Эта нѣмая масса населенія, *судра*, была настоящими рисовыми мѣшками, и потому индѣйскіе законы разсматриваютъ низшій классъ, какъ животныхъ. Если судра садился на одинъ коверъ съ браминомъ, то ему отрубали ногу; если онъ бранилъ его, ему рѣзали языкъ; если судра имѣлъ дерзость заглянуть въ священныя книги браминовъ, ему вливали горячее масло въ уши; если же онъ выучивалъ наизусть

ихъ содержаніе, его убивали; если, наконецъ, рабъ отпускался господиномъ, то его тѣмъ не менѣе разсматривали, какъ раба, ибо, восклицаетъ законодательство Мену, кто можетъ освободить раба отъ того состоянія, которое ему прирождено? И Бöкль, приводя это мѣсто изъ Мену, повторяетъ отъ себя то же самое восклицаніе: „Да, говоритъ онъ, кто можетъ освободить раба? Я не знаю, гдѣ найдется такая власть, которая могла бы сдѣлать такое чудо.“

Въ этомъ небольшомъ замѣчаніи лежитъ все осужденіе самой теоріи Бöкля, если бы кто захотѣлъ оставаться послѣдовательнымъ въ выводѣ результатовъ: въ самомъ дѣлѣ, если сословное различіе и общественное положеніе людей въ государствѣ опредѣляется только въ силу тѣхъ неизбѣжныхъ физическихъ законовъ, которые осуждаютъ человѣка на то или другое развитіе, въ силу преобладанія азота или углерода въ пищѣ; если потому гораздо правильнѣе называть одно государственное устройство азотнымъ, а другое углеродистымъ, вмѣсто того чтобы выражаться метафизически и употреблять термины: рабскій, свободный, то какимъ образомъ азотное общество можетъ сдѣлаться углеродистымъ, если не уменьшится количество азота въ самой природѣ, окружающей человѣка? Очевидно, что, въ своихъ послѣднихъ заключеніяхъ, физіологическія убѣжденія должны привести насъ путемъ науки къ тѣмъ же убѣжденіямъ, которыя выражалъ индусъ въ формѣ космогонической,

разсказывая о происхожденіи одного класса людей изъ головы Брамы, а другихъ — изъ менѣе благородныхъ частей божества. Какъ можетъ рабъ перестать быть рабомъ, если онъ произошелъ изъ неблагородной части тѣла Брамы? Очевидно, это невозможно. Какая сила можетъ освободить раба, когда онъ весь исполненъ азота, когда онъ ни что иное, какъ рисъ, пріобрѣвшій плоть и кровь въ формѣ человѣка? Вопросъ у Бёкля предложенъ только научнымъ образомъ, но отвѣтъ на него тотъ же, и слѣдовательно тотъ же результатъ.

Но природа имѣетъ еще, какъ мы видѣли, четвертый путь для вліянія на исторію, а именно чрезъ разнообразіе *физическихъ явленій*, и преимущественно тѣхъ, которыя поражаютъ зрѣніе и слухъ.

Такія физическія явленія содѣйствуютъ съ своей стороны производству и раздѣленію другого капитала, а именно, капитала нашей мысли. Бёкль признаетъ, что та точность, съ которою было указано вліяніе климата и почвы на накопленіе матеріальнаго капитала, въ настоящемъ случаѣ невозможна, и потому онъ ограничивается одними общими соображеніями и выводами. Всѣ физическія явленія отнесены у него къ двумъ главнымъ классамъ: 1) одни дѣйствуютъ болѣе на фантазію; 2) другія на умъ и логическую операцію разсудка. Внѣ Европы, особенно въ жаркомъ климатѣ, человѣкъ подавляется великими земными переворотами, землетрясеніями, чумою, и постоянно на-

ходится въ области неизвѣстнаго; земля и небо угрожаютъ каждую минуту раздвинуться подъ его ногами или надъ его головою, и потому фантазія имѣетъ для себя обильную пищу. Въ одной Европѣ человѣкъ могъ очнуться и спокойно анализировать тѣ явленія, которыя поражаютъ фантазію: отсюда обширное поприще для дѣятельности разума. Три главныя ея формы, литература, религія и искусство, носятъ на себѣ самые ясные слѣды вліянія физическихъ явленій на внутренній бытъ человѣка. Бӧкль останавливается, для сравненія, на двухъ цивилизаціяхъ, противоположныхъ по характеру окружающихъ ихъ физическихъ явленій, а именно на греческой и древней индѣйской; каждая изъ всѣхъ прочихъ цивилизацій приближается къ одному изъ этихъ двухъ типовъ, и потому къ нимъ можно примѣнить все, что открывается въ двухъ вышеупомянутыхъ цивилизаціяхъ.

Индѣйская литература, развившаяся въ странѣ роскошной природы и вмѣстѣ давящей человѣка, ставила себѣ задачею выразить въ словѣ не столько мысль, сколько впечатлѣнія внѣшняго міра, а потому форма звучнаго стиха служитъ для нея преобладающею формою. Въ такой литературѣ настоящее обращаетъ мало на себя вниманія, потому что настоящее вообще неудобно для фантазіи; ее занимаетъ болѣе прошедшее и будущее. Дѣйствительно, въ индѣйской литературѣ прошедшее является раемъ: люди добродѣтельны, долговѣчны, даже снабжены колоссальнымъ ростомъ. Во-

ображеніе индѣйца въ этомъ отношеніи оставляетъ далеко за собою другіе народы: люди жили по 80 тысячъ лѣтъ, а благочестивые достигали 100 тысячъ; одинъ изъ царей Индіи, вступивъ на престолъ, имѣлъ 2 милліона лѣтъ, правилъ 6 милліоновъ, 300 т. лѣтъ, и потомъ, утомленный долговременнымъ правленіемъ, прожилъ еще 100 т. лѣтъ. Ничто великое, потому же закону историческаго восточнаго воображенія, не могло происходить недавно, и законодательство Мену было дано нѣсколько тысячъ лѣтъ тому назадъ. Такое полное презрѣніе къ настоящему обозначило не только литературу, религію и искусство индѣйца, но и всю его практическую жизнь.

Совершенно противоположный типъ тому представляетъ греческая образованность. Самый театръ ея въ 14 разъ меньше; окружающіе острова мостомъ соединяютъ Грецію съ материкомъ Азіи; рѣки ничтожны, горы невысоки. Тамъ въ первый разъ человѣкъ осмѣливается изучать природу безъ намѣренія обоготворить ее; въ литературѣ главное вниманіе обращено на настоящее; религія не исходитъ изъ ужаса; въ искусствѣ осуществляется идея прекраснаго.

Разсуждая такимъ образомъ, Бокль приблизился къ выводу окончательныхъ результатовъ изъ своей теоріи. Существенное различіе, указанное имъ между восточною и западною цивилизаціею, какъ въ матеріальномъ, такъ и въ интеллектуальномъ отношеніи, побуждаетъ его предложить два метода къ изученію

исторіи: на *Востокѣ,* при изученіи судьбы восточныхъ народовъ, необходимо предпослать изслѣдованіе физической природы и дать ему перевѣсъ; на *Западѣ,* въ Европѣ, наоборотъ, духъ человѣка долженъ занять первое мѣсто при изученіи, потому что онъ вездѣ является побѣдителемъ природы и безпрерывно идетъ впередъ, сокращая пространство и время, и подчиняя себѣ силы матеріальнаго міра. Только перенесеніе индѣйскихъ воззрѣній, замѣчаетъ Бӧкль, на европейскую почву заставляетъ иныхъ думать, что мы оставляемъ позади себя золотое время, что настоящія поколѣнія слабѣе древнихъ героевъ; если между нами, дѣйствительно, болѣе слабыхъ, то это результатъ того, что сила нашей цивилизаціи вырываетъ у природы ея жертвы: у насъ можетъ жить и тотъ, кто по спартанскимъ законамъ былъ бы осужденъ на смерть; а потому мысль, что мы, вслѣдствіе образованности, удаляемся отъ какого-то натуральнаго состоянія, когда всѣ были счастливы, есть мысль чисто-индѣйская по своему характеру и достоинству. Такимъ образомъ, исторія въ Европѣ представляетъ непрерывный рядъ прогресса, который выражается именно въ постоянномъ ослабленіи вліянія силъ природы и въ увеличеніи духовной дѣятельности западнаго человѣка; а потому изученіе духовныхъ силъ для исторіи Европы имѣетъ несравненно бо̀льшую важность, нежели изученіе законовъ природы.

Можно подумать, что Бӧкль, начавъ свою теорію

войною съ метафизиками, кончилъ такимъ образомъ тѣмъ, что самъ перешелъ въ ихъ лагерь, или по крайней мѣрѣ сдѣлалъ огромное исключенie для исторiи западной Европы. Какъ бы опасаясь возбудить такую мысль въ своемъ читателѣ, Бöкль спѣшитъ объяснить, какъ онъ понимаетъ изученie духовныхъ силъ, и какъ онъ отличается въ этомъ отношенiи отъ метафизиковъ, которые, повидимому, утверждаютъ нѣчто подобное. Онъ говоритъ, что духовные феномены должно изучать не въ самомъ духѣ, какъ то дѣлаютъ метафизики, но въ его *внѣшней дѣятельности*, и, чтобы объяснить свою идею, прибѣгаетъ къ сравненiю: въ физiологiи долго повторяли ошибку по поводу вопроса о законѣ рожденiя мальчиковъ и дѣвочекъ; такъ-какъ тѣло человѣка представлялось источникомъ ихъ рожденiя, то старались открыть этотъ законъ въ изученiи самаго тѣла, и приходили потому къ самымъ различнымъ и противорѣчащимъ результатамъ; ту же ошибку, говоритъ онъ, повторяютъ нынѣ и метафизики относительно вопроса о законѣ рожденiя идей нашего духа, и стараются въ непосредственномъ изученiи духа открыть этотъ законъ; но они приходятъ, какъ прежде приходили физiологи, къ прямо противоположнымъ и уничтожающимъ другъ друга выводамъ. Физiологи поправили наконецъ свою ошибку, и вмѣсто того, чтобы изучать тѣло, рѣшились сосчитать то, что доступно внѣшнему наблюденiю, а именно число рожденiй, и такимъ образомъ всѣ пришли къ одному результату, а именно, что на

каждыхъ 20 мальчиковъ родится 21 дѣвочка. Этому методу должно, говоритъ Бöкль, слѣдовать и въ изученіи человѣческаго духа: слѣдуетъ наблюдать и считать факты его проявленія, и тогда законы дѣятельности духа откроются сами собою. При такомъ перечисленіи самыхъ разнообразныхъ фактовъ дѣятельности нашего духа, мы замѣтимъ, что они могутъ быть подведены всего подъ два класса и составляютъ потому двѣ области: одни факты нравственные и образуютъ область морали; другіе — чисто-умственные и относятся къ области знанія. Каково участіе этихъ фактовъ и той и другой области въ прогрессѣ человѣчества?

При рожденіи человѣка его нравственныя и умственныя силы совершенно равны, потому что заключаются въ немъ *potentialiter*. Но при дальнѣйшемъ ростѣ человѣка онѣ расходятся: истины моральныя, правила добра не измѣняются вмѣстѣ съ возрастомъ, и потому въ нихъ не можетъ быть прогресса, постепеннаго развитія; въ морали не говорятъ: „дѣлай немного добра, дѣлай больше добра, сдѣлай только одно добро;“ мораль является въ своихъ истинахъ съ перваго раза законченною и безусловною. Дѣйствительно, правила морали на разстояніи множества вѣковъ остаются одни и тѣ же и выражаются въ однѣхъ и тѣхъ же формулахъ. Другое представляютъ факты познанія, которые не только видоизмѣняются съ теченіемъ времени, но и бываютъ часто противоположны; въ по-

знаніи истина весьма часто является по частямъ. Изъ всего этого должно вывести, что историческій прогрессъ относится только къ одной области познанія, которая потому одна и можетъ быть предметомъ изученія въ исторіи. Въ доказательство того Бöкль ссылается на то, что мораль не бываетъ наслѣдственна и не требуетъ для себя преемства: каждое поколѣніе обязано само быть нравственнымъ, и заслуги предковъ въ этомъ отношеніи не принесутъ пользы. Напротивъ, знаніе передается черезъ многія поколѣнія и растетъ вмѣстѣ съ временемъ. Далѣе, продолжаетъ Бöкль, мораль, доходя до энтузіазма, была причиною великихъ общественныхъ потрясеній, какъ то доказываютъ религіозныя преслѣдованія; они дѣлаются часто людьми самыми нравственными и съ нравственною цѣлью: римляне преслѣдовали христіанъ болѣе жестоко при Маркѣ-Авреліѣ Философѣ, человѣкѣ строгой нравственности, а при такихъ безнравственныхъ личностяхъ, какъ Коммодъ, Геліогабалъ, такія преслѣдованія останавливались; то же самое можно сказать о многихъ случаяхъ инквизиціи въ Испаніи. Вынужденные признать многихъ изъ преслѣдователей людьми нравственными, къ какому пришли бы мы результату, если бы захотѣли судить эпоху съ точки зрѣнія морали? Разсужденіе о войнѣ приводитъ Бöкля къ подобнымъ же заключеніямъ: правила морали о несправедливости наступательной войны были также хорошо извѣстны при Ксерксѣ, какъ и въ наше время, но въ наше

время не такъ легко рѣшаются напасть на сосѣда, какъ то было при Ксерксѣ, именно потому, что съ одной стороны общество принимаетъ болѣе участія въ политикѣ и нельзя объявить войны, не имѣя за собою, кромѣ арміи, и общественнаго мнѣнія своего народа; съ другой стороны, успѣхи наукъ и образованности охладили военный жаръ; изобрѣтеніе пороха, облегченіе сообщеній и развитіе торговли сдѣлали то, что побѣда на полѣ битвы сдѣлалась чувствительна не только для побѣжденнаго, но и для побѣдителя. И такъ, правила морали не измѣнились въ течении вѣковъ, но измѣнилось умственное развитіе людей. А потому, заключаетъ Бокль, исторія народа, развиваемая по предлагаемому имъ методу, должна обращать вниманіе на три событія въ цивилизаціи: 1) на объемъ познаній лучшихъ представителей эпохи; 2) на направленіе, которое принимаютъ познанія, т. е. на предметы, которые избираются для изученія; и 3) на распространеніе познаній, т. е. на легкость, съ которою образованіе проникаетъ во всѣ классы народа. Вотъ тѣ три рычага, которыхъ гигантское движеніе перемалываетъ и смѣшиваетъ въ одну массу прогресса отдѣльные поступки людей, толкающихся взадъ и впередъ.

„Поступки злыхъ людей, восклицаетъ Бокль, доведенный до энтузіазма своимъ собственнымъ методомъ, приносятъ только одно временное зло, и временное добро послѣдуетъ за добрыми поступками; наконецъ,

все, и доброе и злое, потонутъ одинаково въ вѣчности, уносимыя потокомъ слѣдующихъ поколѣній. Одно не покидаетъ насъ: это — открытія великихъ геніевъ; они безсмертны; они заключаютъ въ себѣ высокія истины, которыя переживаютъ богатство, религіозную борьбу партій, и смотрятъ спокойно, какъ одна религія смѣняется другою.... Все исчезаетъ, какъ сновидѣніе, какъ созданіе воображенія; только открытія генія не проходятъ, и имъ мы обязаны всѣмъ, что имѣемъ; они сдѣланы для всѣхъ вѣковъ и навсегда; они никогда не молоды, никогда не стары, и носятъ въ себѣ сѣмена своей жизни. Они текутъ впередъ безконечнымъ потокомъ, родятъ другъ друга и дѣйствуютъ на отдаленное потомство; даже съ теченіемъ вѣковъ, они дѣйствуютъ сильнѣе, нежели въ самый моментъ своего происхожденія (ср. выше 169 стр.).“

Нельзя не отдать справедливости тому въ высшей степени примирительному стремленію, съ которымъ Бокль старается успокоить вѣчно мечущійся духъ человѣка въ ежедневной борьбѣ эгоизма или ослѣпленія, и указываетъ ему одинъ путь къ прогрессу: трудолюбивое, внимательное и добросовѣстное изученіе того, что доступно человѣческому уму и что необходимо для его благоденствія внутренняго и физическаго. Но намъ кажется, что ученіе Бокля можетъ подѣйствовать непріязненно на тѣхъ, которые не захотятъ обратить вниманія на одно преувеличеніе, въ которое Бокль впадаетъ вмѣстѣ съ своими против-

никами. Объявивъ однажды, что онъ намѣренъ изучать духъ не въ духѣ, но въ доступной для наблюденія его дѣятельности, онъ, какъ и метафизики, раздѣляетъ факты этой дѣятельности на нравственные и умственные; потомъ, забывъ, что такое раздѣленіе есть плодъ одной систематики, онъ принимаетъ свой научный пріемъ за фактъ, и дѣлаетъ въ духѣ двѣ особыя клѣтки, или одинъ духъ раздѣляетъ на два духа; между тѣмъ какъ и въ морали, и въ познаніи, предъ нами стоитъ одинъ и тотъ же духъ; одинъ и тотъ же духъ дѣлаетъ добро и познаетъ истину. А потому не можетъ быть тамъ безнравственности, гдѣ есть истинное познаніе, и наоборотъ, самое высокое истинное познаніе есть вмѣстѣ и высокая мораль. Мы согласны, что заповѣдь „не укради" формулировалась въ теченіи вѣковъ всегда одинаково; это правило морали не могло рости мало-по-малу, какъ растутъ научныя истины: оно явилось съ перваго раза полнымъ и не нуждалось въ дальнѣйшемъ развитіи; все это справедливо, но справедливо также и то, что мораль не состоитъ въ одномъ знаніи ея формулъ, заповѣдей; въ морали важно, какъ относится къ ея правиламъ воля человѣка, его рѣшимость, а въ этомъ отношеніи должно допустить безконечный прогрессъ, какъ и въ знаніи: чѣмъ умъ человѣка свѣтлѣе, всестороннѣе, тѣмъ его воля могущественнѣе и святѣе; или иначе всѣ люди несли бы одинаковую отвѣтственность за свои поступки, ибо всѣмъ одинаково извѣстно правило мо-

рали, но не всѣ стоятъ на одинаковой степени образованности, и потому законъ справедливо принимаетъ это обстоятельство въ соображеніе, присуждая за одно и то же преступленіе различныя степени наказанія. Въ историческомъ судѣ мы поступаемъ точно также, и не будемъ судить древняго грека, какъ бы мы судили современную національность; мы считаемъ себя болѣе отвѣтственными предъ нравственностью, нежели древняго человѣка, и такимъ образомъ допускаемъ прогрессъ въ морали, какъ и въ знаніи: совѣсть нуждается также въ просвѣщеніи, какъ и умъ; въ дѣятельности ума Бокль не соглашается съ метафизиками и отвергаетъ прирожденныя идеи; въ дѣятельности совѣсти онъ самъ переходитъ на метафизическую точку зрѣнія. Совѣсть древняго фарисея и совѣсть новѣйшаго инквизитора могла слѣдовать буквѣ морали въ частной жизни: фарисей и инквизиторъ могли ничего не украсть, ни въ чемъ не солгать, никого не убить и т. д.; но тѣмъ не менѣе ихъ совѣсть оставалась слѣпою по сравненію съ совѣстью послѣдующихъ поколѣній, и могла быть варварскою совѣстью, какъ и знаніе имѣетъ свою варварскую эпоху.

Намъ оставалось бы теперь перейти къ общему заключенію о силѣ и слабыхъ сторонахъ физіологическаго направленія въ исторіи, которыя проистекаютъ отчасти изъ самой сущности метода, отчасти изъ средствъ той эпохи, въ которую дѣйствуютъ ея представители, а наконецъ и изъ личнаго характера самихъ

представителей; но мы предпочитаемъ послѣдовать тому справедливому правилу древней юриспруденціи, которое говоритъ: Audiatur et altera pars, т. е. „выслушаемъ и другую сторону“. Мы видѣли до сихъ поръ, какъ физіологи, начиная съ Бэкона, старались путемъ опыта и наблюденій надъ внѣшнею природою и наружными проявленіями духа, доказать законность и очевидность вѣчнаго прогресса въ исторіи; разсмотримъ теперь, какъ ту же истину думали подтвердить метафизики, не выходя изъ предѣловъ человѣческаго духа.

ГЛАВА III.

Метафизическая школа.

§ 1. Ея двоякое направленіе.

Откуда происходитъ такое разнообразіе въ философскихъ теоріяхъ при той, повидимому, одинаковости, какъ цѣли ихъ, такъ и самаго предмета изслѣдованій? Намъ кажется, что прежде всего причина такого явленія заключается въ томъ же обстоятельствѣ, которое мы встрѣчаемъ ежеминутно въ практической жизни, и притомъ въ самыхъ ничтожныхъ ея задачахъ. Отчего три, четыре человѣка, стоя предъ какою нибудь тяжестью, которую слѣдуетъ поднять, нападаютъ на самыя различныя мысли относительно средствъ достиженія своей цѣли? Отчасти причина

того заключается въ томъ, что каждый изъ насъ поражается въ предметѣ различными его сторонами; съ другой стороны, личный характеръ каждаго играетъ большую роль въ качествѣ предлагаемыхъ мѣръ; и наконецъ, каждый въ жизни встрѣчалъ свой рядъ случаевъ, которые образовали въ немъ своеобразную мудрость опыта. То же бываетъ и съ происхожденіемъ различныхъ философскихъ теорій; это не капризъ праздной мысли, или иначе онѣ не могли бы играть такой важной роли въ человѣческой дѣятельности, то бросая ея стремглавъ по новой аренѣ, то сдерживая ея порывы и охлаждая разгоряченное воображеніе. Каждая философская теорія, какъ бы она ни казалась абстрактною и, повидимому, чуждою дѣйствительной жизни, тѣмъ не менѣе носитъ на себѣ всегда печать и того личнаго характера, которымъ обладалъ геній, а еще болѣе того характера, которымъ проникалась эпоха, видѣвшая рожденіе той или другой теоріи. Потому въ исторіи философіи мы должны видѣть исторію того же человѣчества, приведенную только къ своимъ послѣднимъ и высшимъ результатамъ.

Но не одна недовѣрчивость и мысль о случайномъ и самопроизвольномъ зарожденіи философскихъ системъ и ихъ безпредѣльномъ витаніи въ области, недоступной для простого смысла, вредили успѣхамъ философіи въ общественныхъ массахъ. Есть еще другой предразсудокъ: полагаютъ, что въ философскихъ теоріяхъ заключена порядочная доза самолюбія и эго-

изма, и что однѣ теоріи отличаются направленіемъ либеральнымъ, другія напротивъ разсчитаны на то, чтобы оказать услугу той или другой силѣ и задержать оппозицію. Потому каждая эпоха имѣетъ своихъ любимцевъ и ненавистниковъ; и то, что въ одно время считалось крайне либеральнымъ, въ другое время является, какъ нѣчто ретроградное. Было время, когда метафизическое направленіе считалось опаснымъ, а слѣдовательно либеральнымъ; теперь болѣе подозрѣваютъ въ либерализмѣ физіологическія тенденціи; можетъ быть, придетъ снова очередь для метафизики возбуждать недовѣріе къ своимъ стремленіямъ. Конечно, человѣкъ вноситъ во все, не только въ философію, но и въ религію, свои страсти, мелочные разсчеты самолюбія и корысти, но нельзя всего объяснять одними пороками, врожденными человѣческой слабости; и философскія теоріи, если ими и пользуются для той или для другой цѣли, тѣмъ не менѣе имѣютъ свое происхожденіе въ болѣе благородныхъ стремленіяхъ человѣческаго духа.

Мы сочли нужнымъ предпослать такое замѣчаніе нашему переходу отъ физіологическаго направленія въ исторіи къ метафизическому, чтобы остаться вѣрными принятому нами воззрѣнію: видѣть во всемъ разнообразіи попытокъ нашего ума къ рѣшенію самыхъ существенныхъ вопросовъ о законахъ его дѣятельности постоянно одинъ и тотъ же духъ, который, претерпѣвъ неудачу на одномъ поприщѣ, ищетъ себѣ

исхода другимъ путемъ, но никогда не остается спокойнымъ.

Физіологи, видя какъ ихъ противники спутывались, теряя часто землю подъ ногами, рѣшились ни на шагъ не удалятьcя отъ почвы; они выиграли много въ частностяхъ, но въ общихъ вопросахъ эта же самая почва стѣснила ихъ, и они, какъ мы видѣли, впадали невольно въ научную поэзію. Это безвыходное положеніе, въ которое ставитъ иногда опытъ, представляя данныя, но не дозволяя дѣлать общихъ заключеній, заставляли умъ человѣка пробиваться другими путями: метафизики лишились выгодъ физіологическаго начала, но не чувствовали его неудобствъ, и въ самомъ духѣ человѣка они полагали открыть то, чего не говоритъ намъ опытъ.

Но въ метафизическомъ направленіи мы встрѣчаемъ замѣтную постепенность перехода отъ чисто-физіологическихъ пріемовъ къ чисто-метафизическимъ. Одна школа метафизиковъ кладетъ въ основаніе происхожденія нашихъ идей и обусловливаемой ими нашей дѣятельности, т. е. исторіи, чувственное воспріятіе; это — *сенсуалисты*; другая школа предполагаетъ такія идеи прирожденными человѣку; это — *идеалисты*.

Начнемъ съ изложенія системы сенсуалистовъ, и закончимъ ученіемъ идеалистовъ.

§ 2. Сенсуалисты.

Сенсуализмъ въ философіи вообще, а слѣдовательно

и въ философіи исторіи, начался тамъ же, гдѣ началась и физіологическая школа, но нѣсколько позже. Таже Англія, которая произвела Бэкона въ концѣ XVI стол., сто лѣтъ спустя была свидѣтельницею дѣятельности *Локке;* если характеръ реформъ Елисаветы вызвалъ „*Новый Органонъ*," то, можно сказать, революція 1688 г. нашла для себя самое высшее выраженіе въ „*Опытѣ о человѣческомъ разумѣ*." Но сенсуалистическая теорія, предоставляя духу человѣка одну страдательную роль чувственнаго воспріятія, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи повела послѣдовательно къ исторической утопіи и историческому мистицизму, а потому и мы, начиная сенсуализмъ ученіемъ Локке, перейдемъ къ философіи исторіи Фр. Шлегеля, какъ, повидимому, она ни различна съ своимъ началомъ. Такова участь всякой теоріи, которая была вызвана извѣстными требованіями мѣста и времени; а едва ли какая другая теорія, какъ система Локке, представляетъ подобную тѣсную связь съ мѣстомъ своего рожденія; впослѣдствіи, время, вызвавшее теорію, проходитъ, и она быстро видоизмѣняется по личному характеру своихъ представителей и новымъ требованіямъ другого времени, которое беретъ тѣ же философскія начала, но дѣлаетъ изъ него совершенно другіе выводы.

Припомнимъ себѣ XVII столѣтіе въ исторіи Англіи, которому Маколей весьма справедливо придаетъ огромное политическое и интеллектуальное значеніе, и мы тогда легко предъугадаемъ общій характеръ сен-

суализма, который возвелъ къ высшимъ началамъ то, что совершалось во вседневной жизни тогдашняго общества. Паденіе власти Стюартовъ въ сферѣ политической сопровождалось паденіемъ авторитета въ области мысли. Въ 1688 г. вступаетъ на престолъ Вильгельмъ III Оранскій; въ области философіи ему соотвѣтствуетъ сенсуализмъ: права Вильгельма III не основывались на преданіи; они имѣли для себя болѣе осязательныя, такъ сказать, сенсуалистическія основанія; и разсуждая такъ, мы вовсе не имѣемъ въ виду играть въ сближенія. Въ введеніи къ одному изъ своихъ трудовъ *(Of civil government)*, Локке выражается почти нашими же словами: „Я написалъ, говоритъ онъ, это сочиненіе съ цѣлью укрѣпить тронъ короля Вильгельма и основать его права на согласіи народа; а только на немъ могутъ основываться законныя правительства, и Вильгельмъ пользуется такимъ согласіемъ полнѣе и яснѣе, нежели какой нибудь владѣтель христіанскій;" и потомъ ниже Локке прибавляетъ: „Я пишу это также для оправданія англійскаго народа, котораго любовь и привязанность къ естественному праву во-время спасли націю, уже находившуюся на краю пропасти, рабства и погибели." Мы еще болѣе поймемъ необходимость связи ученія Локке съ своимъ временемъ, если припомнимъ главнѣйшія подробности его жизни: Локке много пострадалъ лично отъ стараго порядка вещей и на себѣ же испыталъ выгоду реформы.

Шесть лѣтъ спустя по смерти Бэкона, въ 1632 г., въ Бристолѣ, родился Джонъ Локке, и въ послѣдствіи отецъ его, ветеранъ парламентской арміи, отдалъ своего сына въ одну изъ коллегій Оксфордскаго университета. Въ 23 года, Локке получилъ званіе баккалавра, и чрезъ три года былъ сдѣланъ магистромъ. Его школьная эпоха была временемъ, подготовлявшимъ первую англійскую революцію, и правленія Кромвеля, когда броженіе въ умахъ общества могло отразиться и въ жизни школы; но результаты опытной жизни не могутъ проникать въ школу съ такою быстротою, и потому Локке, вступивъ въ жизнь, подобно Декарту, съ горечью отнесся къ школьной наукѣ. Какъ Декартъ, онъ имѣлъ независимое состояніе, и, руководясь въ своихъ первыхъ самостоятельныхъ занятіяхъ личнымъ вкусомъ и наклонностями, остановился на медицинѣ и прикладныхъ наукахъ. Но онъ любилъ заниматься и философіею: произведенія Декарта составляли особенно любимое его чтеніе. Главною же школою ему тѣмъ не менѣе служила практика дѣйствительной жизни.

Шесть лѣтъ спустя по окончаніи учебной карьеры, онъ отправился секретаремъ посольства въ Бранденбургъ. По возвращеніи на родину, Локке сблизился съ большою знаменитостью того времени, лордомъ Ашлей, имя котораго связано въ исторіи англійской конституціи съ закономъ *Habeas corpus;* Ашлей ввелъ Локке въ высшій кругъ общества и посвя-

тилъ его во всѣ тайны политическихъ и религіозныхъ распрей того времени. Герцогъ Букингамъ и Галифаксъ подружились съ Локке также чрезъ посредство Ашлея. Всѣ эти три лица отразили въ своемъ характерѣ всю неурядицу своей эпохи; Ашлей, при замѣчательномъ умѣ и богатыхъ познаніяхъ, обладалъ самою циническою нравственностью: то онъ боролся противъ деспотизма, то дѣлался его усерднымъ орудіемъ; бывъ одно время врагомъ Карла I, онъ, послѣ реставраціи Стюартовъ, явился членомъ извѣстнаго министерства *Кабаль (интрига)*. Букингамъ отличался преимущественно своею свѣтскостью; Галифаксъ стоялъ выше ихъ всѣхъ, но не по нравственному характеру, ибо и его видѣли во всѣхъ лагеряхъ. Маколей оправдываетъ Галифакса тѣмъ, что онъ въ своемъ непостоянствѣ выходилъ не изъ точки зрѣнія разсчета, но на основаніи того, что видѣлъ ясно преувеличенія и заблужденія всѣхъ партій, и потому дѣйствовалъ, какъ человѣкъ будущаго времени, опередившій свою эпоху на нѣсколько десятковъ лѣтъ. Присоединимъ къ этому тѣсному кружку обширную школу политической жизни, гдѣ на глазахъ Локке нѣсколько разъ мнѣніе людей переходило изъ одной крайности въ другую, и тогда мы поймемъ ту основную идею, которая должна была лечь въ основаніе перваго труда Локке, извѣстнаго подъ заглавіемъ: „*Опытъ о человѣческомъ разумѣ*;“ онъ началъ писать его на 38-мъ году жизни, и кончилъ двадцать лѣтъ спустя послѣ того. Позднѣйшія событія біографіи

Локке идутъ въ связи съ судьбою Ашлея: въ 1679 г., оба они принуждены были удалиться въ Голландію, не желая перейти на сторону абсолютизма возвратившихся Стюартовъ. Такимъ образомъ, Локке оставилъ Англію въ самый разгаръ козней и преслѣдованій: для истины не было болѣе мѣста, и если, какъ выразился остроумно одинъ современникъ, въ ту эпоху никто не оспаривалъ математическихъ формулъ Эвклида, то только потому, что это не принесло бы никакой выгоды. Впрочемъ, правительство Стюартовъ преслѣдовало Локке и въ самой Голландіи: его лишили званія университетскаго fellow и сопряженнаго съ нимъ жалованья, и начали тѣснить путемъ дипломатическимъ, такъ что Локке принужденъ былъ спасаться изъ одного города въ другой и часто не смѣлъ показываться днемъ на улицѣ. Въ эту же самую эпоху Локке дописывалъ свой „Опытъ о человѣческомъ разумѣ,“ и привелъ его къ окончанію, какъ разъ въ то время, когда и на практикѣ рѣшились вопросы, волновавшіе Англію. Революція 1688 г. возвратила Локке на родину и возстановила его права, какъ *fellow*; впрочемъ онъ отказался отъ жалованья, такъ какъ вакансія была еще занята. Вслѣдъ за тѣмъ, въ 1689 г., ровно за сто лѣтъ до французской революціи, появился въ печати его *„Опытъ о человѣческомъ разумѣ.“* Въ этомъ же году вышло и другое его сочиненіе *„О гражданскомъ правленіи,“* написанное съ политическою цѣлью опровергнуть теорію Фильмера, развитую имъ при

Іаковѣ II Стюартѣ въ формѣ разсказа: *„Патріархъ Авраамъ;“* Фильмеръ выводитъ характеръ власти короля Англіи изъ характера власти Адама, и тѣмъ опровергаетъ взгляды оппозиціи, уже носившіеся въ обществѣ и весьма неблагопріятные для Стюартовъ. Вильгельмъ III предложилъ Локке на выборъ или мѣсто при посольствѣ въ тепломъ климатѣ для поправленія здоровья, или мѣсто члена въ аппеляціонномъ судѣ съ 200 ф. жалованья; избравъ послѣднюю должность, Локке нашелъ время, посреди служебныхъ занятій, написать еще два замѣчательныхъ трактата о монетѣ и о торговлѣ. Около 1700 г., преклонныя лѣта и болѣзнь заставили Локке удалиться совершенно отъ публичной дѣятельности; не имѣя своего семейства, онъ нашелъ себѣ убѣжище у дочери одного изъ своихъ друзей, вилла которой обратилась для него въ настоящій Тускуланумъ. Для своей гостепріимной хозяйки Локке написалъ трактатъ о воспитаніи, а для Вильгельма — трактатъ о раціональномъ христіанствѣ. Самымъ послѣднимъ практическимъ предпріятіемъ Локке было порученіе отъ короля составить планъ преобразованія англійскихъ университетовъ. Жизнь Локке окончилась мыслью, написанною имъ не за долго до смерти: „Только въ добрѣ, которое я успѣлъ сдѣлать, нахожу себѣ утѣшеніе, и только чистая совѣсть и надежда на вѣчную жизнь могутъ успокоить насъ въ жизни.“

Философскія произведенія Локке обратили на себя скоро вниманіе всей Европы и особенно Франціи, а

потому въ нихъ заключено то направленіе, которому послѣдовала французская литература XVIII столѣтія. Его „Опытъ“ былъ переведенъ на французскій языкъ, и вмѣстѣ съ разсужденіемъ „О гражданскомъ правленіи“ породилъ *Contrat social* Жанъ-Жака Руссо; „Эмиль“ послѣдняго представляетъ также много общаго съ разсужденіемъ Локке о воспитаніи.

Какъ рано нашелъ Локке приверженцевъ своей теоріи, также рано явились и противники ему; въ числѣ послѣднихъ стоялъ знаменитый Исаакъ Ньютонъ: его пугала мысль о тѣхъ заключеніяхъ, къ которому могутъ привести идеи Локке, и онъ заподозрилъ философа даже въ честности его убѣжденій; когда къ нему пришло извѣстіе объ опасной болѣзни Локке, онъ выразилъ сожалѣніе, что Локке не умеръ еще прежде. Ньютона можетъ оправдывать въ этомъ случаѣ только одна искренность, съ которою онъ дѣйствовалъ въ отношеніи своего противника, сообщивъ свое дурное мнѣніе о немъ прямо ему въ письмѣ. Но и отвѣтъ Локке Ньютону поражаетъ необыкновенною кротостью, и рисуетъ намъ весь внутренній характеръ этого знаменитаго мыслителя и человѣка честнаго, но прошедшаго тяжелую дорогу среди ожесточенной борьбы партій и общества, неуспѣвшаго осѣсться на прочномъ фундаментѣ.

Oates, 5 октября 1697.

„Съ тѣхъ поръ, какъ я васъ знаю, писалъ Локке Ньютону въ отвѣтъ на его оскорбительное письмо, я

всегда считалъ себя столь твердымъ и откровеннымъ вашимъ другомъ, и въ васъ видѣлъ то же по отношенію къ себѣ, что если бы не вы сами сказали мнѣ то, что сказано вами, то я отказался бы повѣрить этому. Какъ мнѣ ни непріятно узнать, что вы получили такое дурное понятіе обо мнѣ, но ваше признаніе въ заблужденіи, въ которое я вовлекъ васъ, составляетъ величайшую услугу, какую только можно было мнѣ оказать, ибо я имѣю теперь утѣшеніе не потерять вашей дружбы, которою я такъ дорожу... Я прошу васъ назначить мнѣ мѣсто, гдѣ я могъ бы увидѣть васъ; я желаю свиданія тѣмъ болѣе, что заключеніе вашего письма заставляетъ меня думать, что я могу быть для васъ не совсѣмъ безполезнымъ. Я всегда готовъ служить вамъ всѣми моими силами и всѣми способами, какіе угодно будетъ вамъ избрать, и ожидаю теперь вашихъ приказаній и вашего позволенія.“ Такой спокойный отвѣтъ на самые оскорбительные намеки Ньютона могъ быть внушенъ только одною искренностью убѣжденій въ правдѣ своихъ идей. Если при жизни самаго Локке являлись сочиненія, ссылавшіяся на его авторитетъ и осужденные парламентомъ на сожженіе, то это не было виною Локке, какъ онъ не могъ отвѣчать за тѣ утопіи и мистицизмъ, которые послѣдовательно развились изъ его ученія на материкѣ. Но дальнѣйшая исторія англійской цивилизаціи доказала, что и въ практической жизни возможно соединить глубокую религіозность съ практическими инстинктами

жизни, не впадая ни въ мистицизмъ, ни въ утопію; и самый разборъ системы Локке приводитъ насъ къ убѣжденію, что порядокъ вещей, господствующій въ Англіи и до настоящаго времени, представляетъ очевидное родство съ сенсуалистическими идеями Локке.

Сенсуализмъ кладетъ въ основаніи своей теоріи вопросъ, общій всѣмъ философемамъ: откуда наши идеи? А такъ какъ исторія есть ни что иное, какъ дѣятельность человѣка, основанная на его идеяхъ, то вышеприведенный вопросъ имѣетъ чрезвычайную важность и для философіи исторіи, стремящейся постигнуть законы исторической дѣятельности человѣка. „Опытъ о человѣческомъ разумѣ" написанъ именно съ цѣлью рѣшить вопросъ о происхожденіи идей нашего разума; разсужденіе „О гражданскомъ правленіи" примѣняетъ только результаты общихъ философскихъ изслѣдованій Локке къ исторіи политическихъ обществъ вообще, и къ 1688 году исторіи Англіи въ особенности. Средствомъ къ разрѣшенію своей философской задачи Локке избираетъ наблюденіе надъ человѣческимъ духомъ въ его феноменахъ, проявленіяхъ, и такимъ образомъ онъ слѣдуетъ психологическому методу, весьма близкому къ методу физіологическому, и соединеніе которыхъ могло бы значительно уменьшить, по нашему мнѣнію, ту односторонность, къ которой приводятъ оба упомянутые метода, дѣйствуя только съ своей исключительной точки зрѣнія. Такъ, Локке, вмѣсто того, чтобы наблюдать за дѣйствительнымъ чело-

вѣкомъ, старается возсоздать духъ человѣка и его способности въ ихъ первобытномъ видѣ: попытка, отъ которой остается одинъ шагъ къ утопіи, т. е. къ мысли о необходимости для прогресса возвратиться къ естественному быту, или къ мистицизму, т. е. къ убѣжденію, что нынѣшній человѣкъ испорченъ и потому ему необходимо для своего исправленія избрать идеаломъ человѣка, какъ онъ вышелъ изъ рукъ Творца. *Естественный человѣкъ* и *теологическій человѣкъ* такъ близки одинъ къ другому, что отличаются только одною терминологіею и обстановкой: одинъ — философскою; другой — теологическою. Какъ мы увидимъ, послѣдующее поколѣніе мыслителей не затруднилось сдѣлать тотъ шагъ, предъ которымъ остановился Локке. Желая не выходить изъ предѣловъ опытной психологіи, онъ допустилъ только два источника первобытныхъ идей: *чувственное воспріятіе (sensus)* и размышленія на основаніи послѣдняго, откуда получила названіе и самая школа *сенсуализма*. Такимъ образомъ, сенсуализмъ не допускаетъ такихъ идей, которыя не были бы восприняты внѣшнимъ чувствомъ, и идетъ по дорогѣ безразличія въ отношеніи понятій добра и зла, свободы человѣческаго духа, безсмертія души и т. п. Между тѣмъ эти идеи существуютъ въ человѣческомъ духѣ, и Локке, для объясненія ихъ происхожденія, сравниваетъ ихъ съ тѣми тѣлесными впечатлѣніями, которыя воспринимаются чувствомъ; идея добра и зла является потому результатомъ размыш-

ленія, возбужденнаго чувствомъ пріятнаго отъ мысли о похвалѣ, наградѣ, или непріятнаго — при мысли о хулѣ и наказаніи. Но вотъ одно изъ капитальныхъ мѣстъ „Опыта“ (IV, 3, § 6), гдѣ Локке, хотя не утверждаетъ прямо матеріальность души, но прямо наводитъ на эту мысль, говоря, что можетъ быть и матеріальный міръ обладаетъ всѣми нашими духовными способностями, хотя это остается отъ насъ скрытымъ: „Мы имѣемъ идеи о матеріи и разсуждаемъ о ней, но, можетъ быть, мы никогда не будемъ способны знать, думаетъ ли матеріальное существо, или нѣтъ; и намъ невозможно постигнуть однимъ развитіемъ нашихъ идей, безъ помощи откровенія, не далъ ли Богъ нѣкоторымъ системамъ матеріальныхъ частицъ, расположенныхъ удобнымъ для того образомъ, способность мыслить и наблюдать, и не присоединилъ ли онъ къ матеріи устроенной такимъ образомъ какой нибудь духовной субстанціи... Ибо, какъ можно быть увѣреннымъ, что нѣкоторыя впечатлѣнія, напримѣръ, удовольствія или боли, не встрѣчаются точно также въ матеріальныхъ тѣлахъ, одинаково съ тѣми нематеріальными, вслѣдствіе одного простого перемѣщенія въ нихъ?“

Таковы общія философскія положенія школы сенсуалистовъ; въ своемъ примѣненіи къ исторіи, какъ началъ, которыми должно руководиться при оцѣнкѣ и взглядѣ на дѣятельность человѣка и на ея цѣль, сенсуализмъ ведетъ, что подробнѣе мы увидимъ ниже,

или къ утопіи, которая считаетъ своимъ идеаломъ первобытное состояніе человѣческаго духа, когда онъ въ первый разъ воспринималъ чувствами впечатлѣніе внѣшняго міра, или къ мистицизму, который, видя ничтожную долю самодѣятельности нашего разума въ системѣ сенсуализма, дошелъ до полнаго его отверженія и обратилъ всю исторію въ особое откровеніе. Какъ ни различны между собою представители исторической утопіи, напримѣръ Жанъ-Жакъ Руссо, и историческаго мистицизма, какъ его развили де-Мэстръ или Фридрихъ Шлегель, но ихъ ученіе вытекаетъ изъ одного философскаго источника, ведетъ къ одинаковымъ преувеличеніямъ и увлекаетъ съ одинаковою силою; даже можетъ быть мистицизмъ имѣетъ за собою большее число приверженцевъ, нежели утопія, и внушаетъ имъ еще большій энтузіазмъ и нетерпимость.

Но прежде нежели мы перейдемъ къ тѣмъ послѣдовательнымъ видоизмѣненіямъ, которыя пришлось испытать сенсуалистическимъ началамъ въ ихъ приложеніи къ исторіи человѣчества, остановимся на томъ примѣненіи, которое сдѣлалъ самъ отецъ сенсуализма, Локке, въ сочиненіи, подъ заглавіемъ: Of civil government, т. е. „О гражданскомъ правленіи".

Сообразно съ своими взглядами на значеніе человѣческаго разума въ вопросѣ о происхожденіи идей, Локке видитъ въ исторіи, въ этомъ отраженіи человѣческихъ идей, господство одного *естественнаго закона.* Припомнивъ себѣ вышеприведенное нами введеніе къ книгѣ

„О гражданскомъ правленіи“, мы легко поймемъ смыслъ такого естественнаго закона. Стюарты были представителями древняго авторитета; Вильгельмъ III вступилъ на престолъ вслѣдствіе согласія народа; другими словами, при Вильгельмѣ народъ возвратился къ тому первобытному праву, которымъ онъ давно уже не пользовался, и слѣдовательно вернулся къ своему прежнему естественному состоянію, по которому и самое право называется естественнымъ. Остановимся нѣсколько подробнѣе на самомъ содержаніи книги Локке; она представляетъ не одно теоретическое значеніе: очень часто новѣйшія идеи суть ни что иное, какъ возвращеніе къ отжившимъ идеямъ, но воскресшимъ подъ новымъ названіемъ. Если наше время можетъ имѣть родство съ какою-нибудь изъ существовавшихъ системъ философіи исторіи, то это именно съ сенсуализмомъ: въ послѣднія десятилѣтія, *consent* (согласіе народа), приводимый Локке, какъ бы снова ожилъ и началъ управлять человѣческими дѣлами, подъ французскимъ именемъ *suffrage universel*, силою котораго возводились новыя династіи, присоединялись цѣлыя области; встрѣчался-ли какой-нибудь трудный дипломатическій вопросъ, *suffrage universel* являлся и тутъ, какъ верховный судья. Въ послѣднее время, правда, кредитъ его нѣсколько потрясся, когда замѣтили, что *suffrage universel* не исключаетъ того искусства, которое въ картежной игрѣ называется искусствомъ подтасовывать карты и выкинуть

именно ту, которая нужна для выигрыша; но тѣмъ не менѣе его царство не прошло, и потому локковскій suffrage universel заслуживаетъ полнаго вниманія въ философіи исторіи, какъ явленіе, которое мы можемъ изучать не въ однѣхъ книгахъ. Новѣйшіе противники suffrage universel, какую бы честь ни принесла имъ ихъ вражда, надобно признаться, въ большей части случаевъ относятся къ этому явленію нашей эпохи съ нѣкоторымъ легкомысліемъ, желая видѣть въ этомъ одно вліяніе нѣсколькихъ честолюбивыхъ личностей, и забывая, что не должно шутить тѣмъ, что составляетъ, помимо всякого личнаго честолюбія, цѣлое огромное настроеніе массъ. Оно пришло, оно, быть можетъ, пройдетъ, но оно еще существуетъ и будетъ существовать, пока не исчезнутъ причины, вызвавшія такое настроеніе. Конечно, трудно относиться спокойно къ современнымъ вопросамъ; но ученіе Локке представляетъ именно ту выгоду, что мы можемъ въ его отдаленной эпохѣ наблюдать за собою и сдѣлать предметомъ познанія то, что, въ своемъ собственномъ времени, составляетъ одну область чувства.

Все упомянутое сочиненіе Локке дѣлится на двѣ части. Въ первой — Локке вступаетъ въ полемику съ извѣстнымъ намъ Sir Robert Filmer, партизаномъ Стюартовъ и авторомъ „Патріарха Авраама“; во второй части онъ излагаетъ свою собственную теорію. Скажемъ коротко о содержаніи первой части, чисто-полемической: Фильмеръ старался доказать, что власть

Стюартовъ происходитъ прямо отъ Адама, и потому должна сохранять весь характеръ власти нашего прародителя. Конечно, доказать такой тезисъ съ документами въ рукахъ было трудно, и этимъ обстоятельствомъ пользуется Локке, отдѣлываясь одною шуткою. Согласившись съ противникомъ относительно характера власти Адама, которую онъ и передалъ старѣйшему въ родѣ, Локке говоритъ, что, по отсутствію вѣрной родословной таблицы, теперь никто не знаетъ, кто именно настоящій преемникъ Адама, какъ старшій въ родѣ, а потому Стюарты не могутъ основывать своихъ правъ на преемствѣ отъ Адама.

Во второй части, Локке старается прежде всего опредѣлить полный характеръ *естественнаго* состоянія общества въ отношеніи лица и собственности. Въ естественномъ положеніи, нѣтъ причинъ, которыя бы производили между людьми неравенство и лишали ихъ свободы; но эта свобода и въ естественномъ состояніи подчинена естественному закону, въ силу котораго никто не можетъ имѣть свободы лишить другого свободы, убить его и т. д., ибо каждому предоставлено пользоваться тѣмъ же самымъ естественнымъ закономъ, такъ что всѣ взаимно имѣютъ другъ надъ другомъ власть; каждый можетъ наказать другого, потому что и самъ можетъ быть наказанъ всякимъ. Отсюда вытекаетъ, какъ слѣдствіе, важный естественный законъ: „кто пролилъ кровь, того кровь должна быть пролита“. Такое вступленіе напоминаетъ собою совре-

менные намъ нравы сѣверо-американцевъ и ихъ особенный судъ, въ силу котораго, въ извѣстныхъ случаяхъ, частныя лица могутъ дѣйствовать съ тѣмъ характеромъ, который мы допускаемъ для одной публичной власти, а именно судить и наказывать на мѣстѣ. На возраженіе, которое всякій легко предвидитъ, а именно, что общество, устроенное по системѣ Локке, должно находиться въ постоянномъ состояніи войны и взаимнаго грабежа, Локке отвѣчаетъ болѣе уклончиво, нежели прямо, и говоритъ, что естественное право, дѣйствительно, можетъ послужить источникомъ зла, но въ общемъ итогѣ это зло будетъ гораздо меньше, нежели зло, вытекавшее изъ абсолютизма Стюартовъ и защищаемое Фильмеромъ. Впрочемъ, Локке не оставляетъ человѣчество въ этомъ первобытномъ естественномъ положеніи, и ведетъ его дальше къ послѣдующимъ степенямъ. За естественнымъ положеніемъ, гдѣ всякій противъ всѣхъ и всѣ противъ одного, слѣдуетъ другая форма общественнаго устройства, называемая у Локке *военною*, когда одинъ нападаетъ на другого и держитъ его въ своемъ подчиненіи. Послѣдняя и высшая степень развитія общественнаго устройства есть *гражданское* правленіе, которое дало названіе всему труду Локке. Оно отличается отъ естественнаго и военнаго тѣмъ, что въ естественномъ нѣтъ никакого авторитета, какъ и въ военномъ, потому что военное устройство есть только одно видоизмѣненіе перваго; но въ граждан-

скомъ правленіи свобода лица состоитъ въ томъ, что каждый находится подъ опредѣленнымъ авторитетомъ, признанномъ всѣми. Въ естественномъ и военномъ состояніи собственно нѣтъ закона, и потому свобода понимается, какъ отрицаніе всякого закона; въ гражданскомъ быту, напротивъ, является въ первый разъ законъ общій для всѣхъ и неизмѣняемый; притомъ каждому предоставляется, въ случаѣ отсутствія положительнаго закона, дѣйствовать по здравому смыслу, а не по какому-нибудь произвольному распоряженію, зависящему отъ посторонней воли, которой никто не зналъ напередъ.

Итакъ, характеръ лица въ исторіи проходитъ три степени развитія: естественную, военную и гражданскую. На первыхъ двухъ степеняхъ, свобода является необузданною, неограниченною, и если повинуется, то только однимъ самымъ общимъ опредѣленіямъ разума; въ гражданскомъ быту, свобода въ первый разъ видитъ себя ограниченною; въ естественномъ и военномъ состояніи нѣтъ никакого закона; въ гражданскомъ — мы встрѣчаемъ законы. Такова сущность содержанія первыхъ четырехъ главъ второй части разсужденія Локке о гражданскомъ правленіи.

Слѣдующая пятая глава посвящена другой сторонѣ общественнаго развитія, а именно, *собственности*. Являясь самымъ ревностнымъ защитникомъ собственности, Локке выводитъ права ея изъ естественнаго состоянія человѣка, а не изъ того обстоятельства, что

мы наслѣдуемъ прародителямъ, которымъ была подарена земля, и что потому только Стюарты, какъ старшіе въ родѣ, владѣютъ непосредственно землею, а всѣ остальныя являются ихъ арендаторами. Въ естественномъ состояніи, говоритъ Локке, земля есть общая принадлежность всѣхъ; однако тѣмъ не менѣе, чтобы воспользоваться этимъ имуществомъ необходимо приложить умъ и трудъ, которые составляютъ личное богатство каждаго; такимъ образомъ является личная собственность, которая дѣлается, такъ сказать, продолженіемъ лица, какъ дѣло его головы и рукъ. Отсюда выводится естественное право каждаго на собственность, и которое предоставляетъ лицу владѣть такою частью земли, какую онъ можетъ обработать для комфортабельной жизни; а потому тотъ, кто овладѣваетъ землею посредствомъ труда, не только не уменьшаетъ доли остальныхъ, но даже увеличиваетъ общій капиталъ. Злоупотребленіе имуществомъ можетъ потому состоять въ томъ, что кто нибудь овладѣваетъ собственностью, и не пользуется ею; для предупрежденія такого зла введены деньги, которыя даютъ возможность обращать избытокъ владѣнія въ денежный запасъ, не подверженный никакой порчѣ.

Отъ опредѣленія лица о собственности, Локке, въ 6 и 7 главахъ переходитъ къ отношенію лицъ между собою, изъ чего возникли двѣ власти: отца семейства и правительства. Ни та, ни другая не должны становиться въ противорѣчіи съ вышеизложенными правами

лица и собственности. Молодость, болѣзнь, слабость умственныхъ и физическихъ силъ различаютъ насъ, но не до такой степени, чтобы одни осуждались на рабство, а другіе — на господство: мы не рождаемся равносильными своимъ родителямъ, но съ другой стороны мы рождаемся для того, чтобы быть имъ равными; воспитывать, кормить дѣтей составляетъ не право, но обязанность родителей, которые являются такимъ образомъ временными намѣстниками нашего будущаго разума, обязаннаго имъ за то всѣмъ уваженіемъ и благодарностью. Но семейная связь самая ограниченная: Богъ далъ людямъ разсудокъ и языкъ, которые не составляютъ исключительной принадлежности семьи, и говорятъ о существованіи другого цѣлаго, называемаго политическимъ тѣломъ. А такъ какъ разсудокъ и языкъ не составляетъ привилегіи или исключительнаго владѣнія нѣкоторыхъ, то въ естественномъ состояніи участіе въ политической жизни принадлежитъ всякому. При дальнѣйшемъ развитіи общества, такое участіе выражается въ томъ вліяніи, которое каждый имѣетъ на законодательство своей страны всякій разъ, когда дѣло идетъ о предупрежденіи нарушенія внутренняго мира, объ объявленіи войны для соблюденія внѣшней безопасности; и вообще во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда необходимо оградить право лица и собственности.

Послѣднія 12 главъ теоріи Локке посвящены изслѣдованію причинъ паденія политическихъ обществъ;

этотъ отдѣлъ особенно замѣчателенъ по глубинѣ анализа, и предметъ его сохранитъ всегда интерессъ для историка. Локке отличаетъ два случая паденія: во-первыхъ, когда разрушается самое общество, и во-вторыхъ, когда паденіе ограничивается однимъ правительствомъ. Первый случай онъ приписываетъ исключительно внѣшнему вторженію; но правительство, сверхъ того случая, можетъ падать отъ трехъ внутреннихъ причинъ: 1) мягкости законодательной власти; 2) слабости исполнительной власти, и 3) злоупотребленія ихъ обѣихъ. Если въ своемъ анализѣ Локке является иногда одностороннимъ и произвольнымъ въ своей систематикѣ, то причина того заключается въ томъ, что онъ, не смотря на общій характеръ всего своего разсужденія, никогда не теряетъ изъ виду отдѣльнаго факта, совершившагося на его глазахъ, а именно, паденія Стюартовъ, которое представляло ему именно случай, когда общество оставалось твердымъ, и поколебалась одна правительственная власть.

Мы замѣтили выше, что переворотъ 1688 года и сенсуализмъ Локке послужили основою преобразованій Англіи и, по характеру самой націи, не привели ее къ тѣмъ результатамъ, къ которымъ приводятъ перевороты въ другихъ странахъ. Совершенно другое вліяніе оказали сенсуализмъ и идеи 1688 года на материкѣ западной Европы. А потому разборъ ученія Локке по однимъ результатамъ, которые представляетъ англійская образованность, всегда останется не-

полнымъ; чтобы видѣть, къ чему ведетъ сенсуализмъ, перенесенный изъ области философіи въ область дѣйствительной жизни, и доведенный до крайнихъ своихъ послѣдствій, для того нужно прослѣдить судьбу его на материкѣ. Впрочемъ и въ Англіи, направленіе ея извѣстнаго историка Юма показываетъ, куда могъ приводить сенсуализмъ отдѣльныя личности, и почему Ньютонъ, какъ бы предчувствуя будущее, такъ сильно вооружался противъ Локке: Юмъ, слѣдуя теоріи Локке, впалъ въ совершенный скептицизмъ и далеко оставилъ въ этомъ отношеніи за собою самого Локке. Но здоровыя начала публичной жизни Англіи не дозволили развиться идеямъ сенсуализма во всей ихъ крайней послѣдовательности, и Англія осталась при направленіи религіозно-соціальномъ. Во Франціи случилось совершенно другое явленіе: тамъ сенсуализмъ не могъ принести пользы даже и своими здравыми началами, безъ того, чтобы не повредить общественному организму своими увлеченіями. Жанъ-Жакъ Руссо идетъ прямо по дорогѣ къ утопіи: въ своемъ сочиненіи, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1753), онъ старается доказать, что общество, какъ оно существуетъ, находится въ испорченномъ состояніи, и только возвращеніе къ первобытному виду можетъ человѣка поставить на настоящую дорогу. Затѣмъ въ своей *Economie politique* (1755), онъ рисуетъ абстрактное государство, устроенное по началамъ естественнаго права; *Emile* указываетъ на новое воспита-

ніе, которымъ должно совершиться перерожденіе человѣка; и наконецъ, въ *Contrat social* (1761) Руссо объясняетъ основы, на которыя должно опереться общество, преобразованное по системѣ предложеннаго имъ воспитанія. Революція 1789 года и вышеприведенные трактаты Ж. Ж. Руссо представляютъ въ себѣ отраженіе революціи 1688 года и трактатовъ Локке; но послѣднее послужило прочною основою новой жизни для Англіи, между тѣмъ какъ первое скоро привело къ горькому разочарованію и двойному обману: видя тщету цѣлей высоко поставленныхъ революціею, люди сначала подумали, что они обмануты теоріями, а потомъ еще разъ обманулись, полагая, что истина лежитъ прямо на противоположной дорогѣ. И такимъ образомъ, какъ до революціи сенсуализмъ бросилъ людей на дорогу къ утопіи, такъ, послѣ революціи, изъ него же явился мистицизмъ.

Мы видѣли, что Локке основывалъ общее участіе людей въ политической жизни на общемъ достояніи разсудка и языка, двухъ силъ, которыми человѣкъ снабженъ свыше. Опираясь на это положеніе, мы можемъ притти къ слѣдующему послѣдовательному выводу: мысль, разумъ, и ихъ внѣшнее орудіе, языкъ, не имѣютъ въ насъ самостоятельнаго существованія, а потому вся исторія разума есть ничто иное, какъ безпрерывное откровеніе свыше. Однимъ изъ первыхъ систематическихъ защитниковъ такого философскаго начала въ исторіи явился виконтъ *Бональдъ* (род.

1753; ум. 1840), извѣстный публицистъ времени реставраціи 1815 года. Онъ эмигрировалъ въ 1791 г., и возвратился во Францію вмѣстѣ съ имперіею. Но его политическая роль началась съ возстановленіемъ Бурбоновъ; это было время, когда хотѣли въ одно и то же время воспользоваться идеями революціи 1789 года и вмѣстѣ отвергать ихъ, подобно тому какъ и новѣйшій мистицизмъ въ исторіи шелъ отъ сенсуализма и въ то же время думалъ бороться съ нимъ. Такимъ образомъ, ученіе Бональда, какъ разъ совпадало съ господствующими стремленіями своего времени. Бональдъ былъ сдѣланъ членомъ Академіи и пэромъ Франціи; но іюльская революція 1830 года упразднила его философію, и онъ самъ удалился въ свои помѣстья. О немъ и его ученіи хорошо выразилась M-me Stael: „C'est un philosophe de l'antiphilosophie". Изъ его сочиненій особенно замѣчательны: *1) Théorie du pouvoir politique et religieuse.* 1796; *2) Legislation primitive.* 1802; и *3) Recherches philosophiques.* 1818. Для насъ особенно важно послѣднее. Авторъ выходитъ ясно изъ точки зрѣнія сенсуализма, и кладетъ въ основаніе своей философемы вопросъ о происхожденіи языка. Общая конструкція всѣхъ языковъ и сходство ихъ во многихъ отдѣльныхъ случаяхъ указываютъ на общій ихъ источникъ лежащій внѣ человѣка; отсюда прямое заключеніе, что мысль, языкъ и вся дѣятельность человѣка не принадлежатъ ему, и продолжаютъ собою непрерывное откровеніе. Въ доказатель-

ство того онъ указываетъ на всѣ языческіе народы, лишенные откровенія, и исторія которыхъ оставалась и остается безъ всякихъ результатовъ для человѣчества. „Народы, говоритъ онъ, уснувшіе подъ тѣнью смерти, какъ, напримѣръ, язычники, магометане, не могутъ возвыситься сами собою до лучшаго быта, о которомъ они не имѣютъ никакого понятія; у нихъ, законы, нравы, искусства, науки, остаются неподвижно на одной точкѣ, и, послѣ столькихъ вѣковъ, они не пошли далѣе самыхъ грубыхъ элементовъ соціальной жизни, или, чтобы сказать справедливѣе, остались на послѣдней степени нравственнаго разложенія.“ Всѣ эти разсужденія были необходимы для Бональда, чтобы осудить участіе разума въ политической жизни народовъ; а потому то общество, гдѣ онъ не находитъ средневѣковой іерархіи, остается въ варварствѣ, хотя бы то были Аѳины; Европа, въ послѣднія три столѣтія, представляетъ одно нравственное разложеніе. А чтобы подавить общественное движеніе новаго времени, должно возвратиться къ первобытному состоянію, которое у Бональда не очень далеко отъ насъ: довольно возвратиться къ золотому времени папизма.

Современникомъ Бональда и сподвижникомъ его идей былъ графъ *Жозефъ де-Мэстръ.* Онъ не является систематикомъ, какъ предшественникъ, но, обладая несравненно бо̀льшимъ талантомъ, произвелъ гораздо большее впечатлѣніе на умы въ духѣ Бональда, нежели самъ Бональдъ. Лѣтъ 40 тому назадъ его име-

немъ, можно сказать, была исполнена вся Европа; онъ былъ однимъ изъ главныхъ поборниковъ Реставраціи, которая совершилась по его программѣ и отчасти его усиліями. Де-Мэстръ принадлежитъ къ числу тѣхъ людей, значеніе и оцѣнка которыхъ можетъ сдѣлаться темою для самыхъ противоположныхъ декламацій; хотя о немъ можно сказать вѣрно только одно, что онъ вполнѣ стоилъ своего времени, и потому носилъ на себѣ и его пороки, и его достоинства, если такія могутъ оказаться въ 20-хъ годахъ нашего столѣтія. Еще можно и должно сказать, что, какъ внутренній человѣкъ, де-Мэстръ отличался необыкновенно честнымъ и твердымъ характеромъ, и это скорѣе было его несчастіемъ, что ему досталась неблагодарная доля защищать проигранное дѣло и не стоившее его талантовъ.

Жизнь де-Мэстра есть вмѣстѣ и лучшая исторія той философіи, которой онъ сдѣлался представителемъ. Проникнутый и возбужденный къ самостоятельности мысли сенсуалистическимъ направленіемъ прошедшаго вѣка; испытавъ даже гоненіе за родство своихъ идей съ идеями французской революціи, де-Мэстръ посвятилъ всю свою дѣятельность и весь свой умъ, чтобы орудіемъ революціи разбить революцію. Такъ превратна была его судьба при жизни; но нѣчто подобное случилось и съ его замогильною памятью: де-Мэстръ умеръ тогда, когда эпоха его идей прошла, и слѣдовательно оставилъ по себѣ непріязненную па-

мять въ нашемъ времени; а между тѣмъ недавно, на нашихъ глазахъ, лѣтъ 7 тому назадъ, всѣ вдругъ заговорили о немъ, не только безъ всякой вражды, но даже съ интерессомъ и съ желаніемъ возвести его въ авторитетъ. Причиною такой новой загробной метаморфозы въ судьбѣ де-Мэстра былъ тотъ новѣйшій переворотъ, поставившій его отечество Сардинію во главѣ Итальянскаго королевства, въ противность интерессамъ Австріи, которую де-Мэстръ преслѣдовалъ глубокою ненавистью всю свою жизнь. Забытые его Les soirées de St. Pétersbourg явились снова въ цитатахъ; въ 1858 г. поспѣшили издать его Correspondance въ Парижѣ; въ Туринѣ сдѣлали тоже самое; у насъ издали его переписку съ Чичаговымъ. Такимъ образомъ, о философахъ можно сказать то же, что и о книгахъ: и они habent sua fata.

Главная пора политической и литературной дѣятельности де-Мэстра пала на ту эпоху, когда въ Европѣ всѣ партіи спорили о томъ, нужно ли уничтожать революцію, уступая ея требованіямъ, или сопротивляясь имъ. Въ это самое время, въ 1815 г., де-Мэстръ, какъ бы въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, написалъ одно за другимъ нѣсколько сочиненій о папѣ, о галликанской церкви и о философіи Бэкона. Воззрѣнія де-Мэстра были не новы; уже до него говорили, что всѣ бѣдствія нашего времени ведутъ свое начало съ реформаціи; что потрясеніе папской власти должно было повлечь за собою паденіе всѣхъ прочихъ авто-

ритетовъ; но, высказывая такую мысль, всѣ обнаруживали слѣпую ненависть къ новѣйшей цивилизаціи и тѣмъ подрывали самихъ себя; ничего подобнаго нѣтъ у де-Мэстра: онъ не вооружается противъ такъ называемыхъ ухищреній новой цивилизаціи, но съ необыкновеннымъ искусствомъ рисуетъ картину средневѣковаго быта и тѣмъ самымъ производитъ огромное впечатлѣніе, какое когда либо удавалось автору. Господствовавшее тогда направленіе довольствовалось эффектомъ воззрѣній де-Мэстра, и не обращало вниманія на то, что они стоятъ въ прямомъ противорѣчіи со всею исторіею, что пора полнаго развитія папской власти была порою глубокаго паденія монархіи; никто не думалъ о такихъ противорѣчіяхъ, и наслаждался тѣмъ согласіемъ, которое господствовало между идеями де-Мэстра и идеями большинства; но, что было еще болѣе важно, и идеи де-Мэстра, и идеи большинства вытекали изъ одного общаго источника, а именно изъ жизни автора и жизни самого общества.

Графъ Ж. де-Мэстръ родился 1754 г. въ Шамбери, въ Савоіѣ, въ семействѣ древняго дворянства. Его отецъ, человѣкъ строгій и суровый, пріучилъ его съ самыхъ раннихъ лѣтъ къ безусловному повиновенію; стоило отцу появиться въ садовой калиткѣ, чтобы мальчикъ немедленно бросалъ игру и бѣжалъ сѣсть за книги. Находясь въ университетѣ, молодой де-Мэстръ не прочелъ ни одного сочиненія, не спросивъ прежде согласія отца. Все это могло бы убить узкую,

ограниченную натуру, или по крайней мѣрѣ сдѣлать изъ нея одну изъ тѣхъ „устрицъ“, о которыхъ въ послѣдствіи говорилъ де-Мэстръ, смотря на своихъ современниковъ; но въ де-Мэстрѣ тѣ начала воспитанія только закалили его характеръ и берегли волю для болѣе обширнаго поприща. Его мать отличалась необыкновенною религіозною ревностью и уваженіемъ къ католицизму: почитаніе папы и іезуитовъ было наслѣдственное въ этомъ семействѣ. Когда де-Мэстръ, еще восьмилѣтній мальчикъ, вбѣжалъ съ веселымъ лицомъ въ комнату, мать остановила его, сказавъ: „Не радуйся такъ, насъ поразило большое несчастье! Въ это время пришелъ слухъ объ изгнаніи іезуитовъ изъ Франціи.

Въ Туринѣ де-Мэстръ изучалъ права, подъ руководствомъ іезуитовъ: потомъ поступилъ на службу, и дошелъ постепенно до званія сенатора. Савойскій сенатъ имѣлъ феодальное право, какъ англійскій парламентъ, дѣлать законную оппозицію Піемонстскому королю; но савойскіе бароны никогда не пользовались своимъ правомъ. Удаленные отъ всеобщаго движенія умовъ въ западной Европѣ, савойскіе аристократы жили безпечно въ своихъ зàмкахъ, и для нихъ средневѣковая исторія продолжалась безпрерывно. Средняго сословія почти не было; промышленность не шла дальше удовлетворенія самыхъ простыхъ потребностей жизни; и притомъ, близость съ Франціею доставляла богатымъ людямъ возможность пользоваться готовыми

плодами цивилизаціи, не вводя къ себѣ тѣхъ опасныхъ для нихъ идей, которыя породили тѣ плоды. Образованность въ Савоіѣ считалась не только роскошью, но и неотъемлемымъ достояніемъ духовенства. По словамъ одного французскаго посланника при Піемонтскомъ дворѣ, въ Савоіѣ дворянинъ полагалъ, что думать прилично однимъ савойскимъ суркамъ, а заниматься литературою даже оскорбительно для дворянина.

Въ такой-то средѣ суждено было дѣйствовать де-Мэстру, и только личныя наклонности предрасположили его къ тѣмъ занятіямъ, которыя считались неприличными для его званія. За то его любовь къ наукамъ и къ книгамъ встрѣтили съ презрѣніемъ. „Сколько я испыталъ тогда, говоритъ самъ де-Мэстръ, мученій за свои занятія, и все потому что хотѣлъ быть умнѣе этихъ аллоброговъ.“ Но дѣло не кончилось презрѣніемъ; въ то время каждаго человѣка, сидящаго надъ книгой, въ Савоіѣ считали зараженнымъ французскими идеями, и будущій защитникъ папизма и абсолютизма началъ свой карьеръ съ того, что прослылъ опаснымъ ультра-либераломъ и атеистомъ. Король Піемонта Викторъ-Эммануилъ выслушивалъ съ опасеніемъ разсказы о философскихъ наклонностяхъ одного изъ своихъ савойскихъ сенаторовъ, чего прежде никогда не бывало съ савойскими сенаторами; де-Мэстру угрожала отставка. Между тѣмъ какъ де-Мэстръ испытывалъ непріятность внѣшнихъ гоненій, внутри его происхо-

дила еще бо̀льшая борьба: онъ чувствовалъ себя рожденнымъ для большей дѣятельности, нежели та, которую ему представлялъ сенатъ его аллоброговъ; но въ то же время онъ не могъ ясно сознать настоящую задачу своего призванія. Для де-Мэстра наступила такимъ образомъ та минута нравственнаго напряженія, когда какое нибудь случайное для жизни частнаго лица событіе рѣшаетъ окончательно его участь и ставитъ на ту или другую дорогу. Де-Мэстръ готовился и уже былъ въ оппозиціи окружавшему его порядку вещей; правительственныя преслѣдованія еще болѣе толкали его на эту дорогу; но неожиданное событіе повернуло де-Мэстра въ другую сторону, и онъ съ тѣмъ же талантомъ и съ тою же силою началъ дѣйствовать въ пользу того, что осуждалъ и отъ чего самъ испытывалъ уже не разъ гоненія. „Какъ часто, писалъ онъ въ послѣдствіи, вспоминая о своемъ незавидномъ прежнемъ положеніи, я оглядывался кругомъ, сидя на своемъ креслѣ въ сенатѣ, и повсюду видѣлъ около себя однихъ маленькихъ людей и самыя ничтожныя вещи; неужели я осужденъ, говорилъ я себѣ со вздохомъ, жить здѣсь и умереть, какъ устрица на своей скалѣ!? Я много выстрадалъ тогда; голова моя была тяжела, утомлена и подавлена страшною тяжестью ничтожества.“ Де-Мэстръ думалъ, что для него все кончено, и жизнь его потрачена по пустякамъ, а ему было всего 35 лѣтъ; между тѣмъ онъ и не подозрѣвалъ, что уже за дверью его кабинета его

ждала огромная дѣятельность, исполненная дѣйствительныхъ страданій, огорченій, лишеній. Де-Мэстръ оторвался отъ своей скалы и выступилъ на сцену европейской исторіи; судьба забросила его даже слишкомъ далеко, къ намъ, въ Петербургъ. Но характеръ новой дѣятельности де-Мэстра опредѣлился не идеями прошедшаго, а тѣмъ ударомъ судьбы, которая постигла его вмѣстѣ съ его родиною. Такимъ образомъ, какъ ни было ложно крайнее направленіе, которому послѣдовалъ съ того времени де-Мэстръ, и какъ оно ни противорѣчило прежнему образу его мыслей; но во всякомъ случаѣ такая перемѣна въ немъ была не дѣломъ разсчета, но чистаго патріотизма, который заставилъ его забыть оскорбленіе мелочного самолюбія. Новый переворотъ въ идеяхъ де-Мэстра могъ найти себѣ опору въ преданіяхъ дѣтства, которыя, какъ мы видѣли, должны были гармонировать съ его новымъ настроеніемъ; его научныя познанія, развитой умъ, послужили наилучшимъ средствомъ для защиты той системы, которая всегда имѣетъ силу тѣснить, но никогда не имѣетъ средствъ къ защитѣ въ минуту собственной опасности. Сентября 15 дня, 1792 г., французская революція объявила войну Сардиніи, и сентября 22 дня того же года Сардиніи не существовало. Викторъ-Эммануилъ бѣжалъ въ Римъ; его приверженцы спаслись въ Швейцарію, и де-Мэстръ, получивъ отъ короля 2000 фр. пенсіи, удалился въ Лозанну. Тамъ сложилась литературная и публичная дѣя-

тельность де-Мэстра; въ Лозаннѣ онъ написалъ свое первое сочиненіе, подъ заглавіемъ: *Considerations sur la France*. 1796. Оно доставило ему вдругъ европейскую извѣстность, и указало путь, которому намѣренъ былъ слѣдовать де-Мэстръ съ этой минуты.

Направленіе этого сочиненія и его цѣль отлично характеризируютъ не только личное состояніе самого автора, но и общее состояніе умовъ въ 1796 году. Де-Мэстръ и 1796-й годъ напоминаютъ собою Игнатія Лойолу, основателя іезуитскаго ордена, и время реформаціи. Игнатій Лойола вышелъ изъ того же движенія умовъ, которое выкинуло и Лутера; есть даже большое сходство въ самомъ началѣ ихъ дѣятельности, и тотъ же энтузіазмъ, доходившій до экстаза, овладѣваетъ обоими. Въ реформаціи, раціонализмъ испыталъ большую неудачу; самъ Лутеръ увидѣлъ, что начала, проповѣдуемыя имъ противъ папы, начинаютъ въ лицѣ Цвингли обращаться противъ него; Лутеръ отлучилъ противника, но на этомъ и остановился. Игнатій Лойола пошелъ дальше и сталъ рѣшительнымъ приверженцемъ отжившаго начала. Въ 1796 г., произошло нѣчто подобное въ исторіи французской революціи: это было время Директоріи, обязанной своимъ утвержденіемъ не идеямъ 1789 г., но пушкамъ и штыкамъ Бонапарте. Директорія, какъ Лутеръ, должна была вступить въ борьбу съ тѣми же началами, изъ которыхъ родилась; такое раздѣленіе въ нѣдрахъ самой революціи ожи-

вило надежду ея противниковъ на реставрацію; и де-Мэстръ съ своимъ размышленіемъ о Франціи сдѣлался интеллектуальнымъ главою всѣхъ, кто раздѣлялъ ту надежду.

Главная цѣль всего сочиненія де-Мэстра состоитъ въ томъ, чтобы показать на примѣрѣ Франціи, какъ человѣкъ, даже и въ тѣ минуты, когда онъ воображаетъ предаваться вліяніямъ собственной воли, на дѣлѣ не имѣетъ никакой воли и служитъ только орудіемъ для другихъ къ достиженію ихъ честолюбивыхъ цѣлей; такимъ образомъ, онъ восходитъ къ общему положенію о несостоятельности человѣческой воли во всей исторіи отъ начала и до конца. Провидѣніе строитъ впередъ весь планъ исторіи и жизни государствъ, а потому католичество и привязанность къ нему служатъ единственными опорами государственной жизни — вотъ и практическое заключеніе философіи де-Мэстра. Нѣтъ нужды замѣчать — это каждому ясно — философія, обращающая всю исторію въ откровеніе, должна послѣдовательно видѣть и въ революціи волю не людей, но провидѣнія; кромѣ того, де-Мэстръ, какъ и всѣ его послѣдователи, забываютъ объяснить, почему католицизмъ, имѣвшій для себя эпоху неограниченнаго господства, не могъ спасти ни человѣчества отъ его увлеченій, ни самого себя отъ неизбѣжнаго паденія? Но въ такихъ теоріяхъ, которыя выростаютъ изъ сильнаго желанія человѣка видѣть осуществленными свои мечты, нельзя искать по-

слѣдовательности; онѣ обращаются не къ разуму, но къ чувству, и находятъ потому многочисленныхъ послѣдователей. Притомъ разсужденіе де-Мэстра написано было весьма живо, картинно, и, что самое главное, имѣло въ себѣ долю правды. Не столько современники, сколько потомство должно удивляться той проницательности, съ которою де-Мэстръ почти предсказалъ весь исходъ революціи: „Четыре или пять человѣкъ, пишетъ онъ, снова когда нибудь дадутъ этой странѣ (т. е. Франціи) короля. Письма изъ Парижа въ провинціи объявятъ провинціямъ, что Франція имѣетъ короля, и провинціи воскликнутъ: да здравствуетъ король! Даже и въ самомъ Парижѣ, исключая какихъ нибудь 20 человѣкъ, всѣ остальные въ одно прекрасное утро узнаютъ неожиданно, что у нихъ есть король. „Можетъ ли быть,“ воскликнутъ они, „это что-то очень странно; а въ какія ворота будетъ въѣзжать новый король? было бы не дурно нанять впередъ окошко: на улицѣ будетъ тѣсно“. Такъ верховный народъ со временемъ декретируетъ реставрацію.“

Отправленный въ послѣдствіи своимъ королемъ въ Петербургъ, гдѣ онъ провелъ 14 лѣтъ (1802—1816), де-Мэстръ, сверхъ своей дипломатической миссіи, продолжалъ войну въ литературѣ, и въ новомъ сочиненіи *Essai sur le principe régénerateur des constitutions politiques* изложилъ тѣ же самыя идеи, но въ болѣе строгой системѣ. Другой трудъ, вышедшій вскорѣ за тѣмъ подъ

заглавіемъ *Les soirées de St. Pétersbourg* *), не прибавилъ ничего новаго къ прежнимъ убѣжденіямъ де-Мэстра, но за то авторъ обнаружилъ въ немъ несравненно большую глубину мысли и самоувѣренность, такъ какъ, послѣ 1815 г., дѣйствительная жизнь, повидимому, начала повиноваться его теоріи. Но надобно отдать справедливость де-Мэстру: онъ не доходилъ до такого самообольщенія, въ какое впадали многіе при видѣ реставраціи. Возвратившись въ Сардинію и сдѣлавшись членомъ министерства, онъ замѣтилъ, что общественные умы далеко не такъ спокойны, какъ была спокойна политическая жизнь на одной поверхности, и потому за нѣсколько дней предъ смертью, въ 1821 году, онъ, видя необыкновенную самоувѣренность своихъ политическихъ друзей, нашелъ себя вынужденнымъ заключить свою рѣчь словами: „Подъ нашими ногами колеблется земля, а вы думаете уже строить зданіе!“

Но при всемъ талантѣ де-Мэстра, его философія, какъ философія, страдала постоянно однимъ недостаткомъ: она была составлена *ad hoc*, *на данный случай*, и потому она собственно можетъ вызывать возраженія въ предѣлахъ этого случая и имѣть притязаніе

*) Les soirées de St. Pétersbourg, ou entretien sur le gouvernement temporel de la Providence, par M. le comte Joseph de Maistre. Par. 1821. 2 vol. — Это сочиненіе написано въ формѣ бесѣдъ, которыя происходили въ 1809 г. на островахъ, въ окрестностяхъ Петербурга, между авторомъ, тайнымъ совѣтникомъ Т., сенаторомъ, и молодымъ французскимъ эмигрантомъ Б.

на долю истины также въ той мѣрѣ, въ какой грѣшила противоположная ей крайность. Борясь, повидимому, съ революціею, де-Мэстръ, самъ не замѣчая того, предлагалъ другую революцію и того же самаго характера: французская революція стремилась къ тому, чтобы сдѣлать изъ всего прошедшаго *tabulam rasam*, *голое поле*, во имя абстрактныхъ идей разума; де-Мэстръ, хотя и въ богословской формѣ, но хотѣлъ такой же *tabula rasa*, и его историческій идеалъ сводится на знаменитую библейскую сцену пустого пространства, надъ которымъ витаетъ одинъ духъ Вѣчнаго. Революція наткнулась на своемъ пути къ абстрактному на деспотизмъ, весьма слабо освѣщенный разумомъ; де-Мэстръ также не остался при своемъ великомъ идеалѣ, и могъ указать только на клерикальный деспотизмъ, еще слабѣе освѣщенный идеями истинной религіи. И такъ де-Мэстръ былъ не болѣе счастливъ въ развязкѣ своей теоріи, какъ и революція въ своемъ финалѣ. Преслѣдованіе земныхъ цѣлей, подъ предлогомъ стремленія къ высшимъ идеаламъ, лишило теорію де-Мэстра возвышеннаго характера, и по той же причинѣ она не могла сдѣлаться нормою чистаго развитія сенсуализма въ его мистическомъ настроеніи.

Въ этомъ отношеніи гораздо выше стоитъ ближайшій къ намъ современникъ Ламеннѐ; онъ родился въ Сенъ-Мало 1782 г., и умеръ въ 1854 году. По превратности судьбы своихъ идей, Ламеннѐ напоминаетъ де-Мэстра, но онъ не игралъ такой политиче-

ской роли, а потому оставался болѣе послѣдовательнымъ и во всемъ доходилъ до конца. Ренанъ, говоря о Ламеннѐ, въ нѣсколькихъ словахъ и мастерски очертилъ всѣ стороны жизни Ламеннѐ и его значеніе въ той сферѣ дѣйствительной жизни, гдѣ пришлось ему дѣйствовать. Когда древніе христіанскіе миссіонеры обратили англо-саксовъ Нортумберланда въ христіанство и предложили имъ собственноручно свергнуть прежнихъ истукановъ, никто не осмѣлился поднять руки на божество; среди такого колебанія, встаетъ языческій жрецъ и однимъ ударомъ сѣкиры разбиваетъ идола, безсиліе котораго онъ зналъ лучше другихъ, бывъ самъ жрецомъ. Съ этимъ англо-сакскимъ жрецомъ сравниваетъ Ренанъ Ламеннѐ. Выйдя изъ среды католичества и бывъ посвященъ во всѣ его мистеріи, онъ могъ нанести ему болѣе чувствительный ударъ, какой едва ли бы могла направить свѣтская рука.

Ламеннѐ, сынъ купца, поступилъ въ духовное званіе по собственному влеченію и явился сначала ревностнымъ защитникомъ католическихъ началъ и папскихъ интересовъ. Въ 1823 г. появилось его сочиненіе *Essai sur l'indifference en matière de religion*, въ пяти томахъ, и доставило ему такую славу, что его заслуги сравнивались съ заслугами Боссюэта. Революція 1830 г. произвела переворотъ въ идеяхъ Ламеннѐ; и съ тою же логикою, которая заставляла его прежде возставать противъ разума и искать опоры въ одномъ католичествѣ, онъ сдѣлалъ заключеніе о несостоятель-

ности католичества. Въ 1834 г., Ламеннѐ публиковалъ новое сочиненіе *Les Paroles d'un Croyant*, которое имѣло въ теченіи одного года восемь изданій, и нѣкоторыя изъ этихъ изданій выходили въ числѣ 10 тысячъ экземпляровъ. Это была самая злая критика на прежнее его направленіе, и вмѣстѣ высшая степень развитія историческаго мистицизма, до какой только можно было довести его, выходя изъ сенсуалистической точки зрѣнія. Идеи Ламеннѐ стоили ему жестокихъ преслѣдованій, и противники назвали его трудъ *апокалипсисомъ дьявола*. Само сочиненіе состоитъ изъ собранія гимновъ, одъ, перемѣшанныхъ съ какими-то видѣніями и злою филиппикою противъ католическаго духовенства. Вотъ одно изъ такихъ мѣстъ, гдѣ въ поэтическихъ образахъ Ламеннѐ рисуетъ историческіе идеалы:

„Когда послѣ долгой засухи теплый дождь орошаетъ землю, она жадно всасываетъ въ себя воду неба, которая освѣжаетъ ее и оплодотворяетъ.

„Такъ извращенныя націи будутъ пить слово Божіе, когда оно ниспадетъ на нихъ теплой волной; и правда съ любовью, миръ и свобода зародятся въ ихъ груди.

„И будетъ то, какъ во времена, когда всѣ были братья; и не раздастся голосъ господина, ни крикъ раба, ни стоны бѣдныхъ, ни вздохи угнетеннаго; но будутъ слышны однѣ пѣсни радости и благословенія.

„Отцы скажутъ своимъ дѣтямъ: наши первые дни

были смущены и переполнены слезами и воздыханіями. Теперь восходитъ солнце; да будетъ благословенъ Богъ, показавшій намъ такую радость предъ смертью!

„И скажутъ матери дочерямъ: взгляните на наше чело; оно совершенно спокойно, но горе, печаль, тревоги провели на немъ глубокія борозды; ваше же чело гладко, какъ поверхность озера, не зыблемаго вѣтромъ. Да будетъ благословенъ Богъ, показавшій намъ такую радость предъ смертью!

„И молодые люди скажутъ юнымъ дѣвамъ: вы прекрасны, какъ цвѣты полей, чисты, какъ роса, освѣжающая ихъ, какъ лучъ свѣта, который ихъ освѣщаетъ. Сладко намъ видѣть отцовъ; сладко сидѣть подлѣ своихъ матерей; но когда мы видимъ васъ, когда мы сидимъ съ вами, въ нашей душѣ рождается чувство, которому имя на небѣ. Да будетъ благословенъ Богъ, показавшій намъ такую радость предъ смертью!

„И юныя дѣвы отвѣтятъ: цвѣты увядаютъ, они преходящи; придетъ такой день, когда не освѣжитъ ихъ роса, не освѣтитъ лучъ солнца; на землѣ одна добродѣтель не преходитъ, и не увядаетъ. Наши отцы, какъ колосья, которыми наполняютъ житницы; наши матери, какъ лозы, обремененныя виноградомъ. Сладко намъ видѣть отцовъ; сладко быть подлѣ матерей, и пріятны намъ сыны нашихъ отцовъ и матерей. Да будетъ благословенъ Богъ, который намъ далъ это благо предъ смертью!“

Такимъ образомъ, сенсуалистическій мистицизмъ, доходя до крайнихъ предѣловъ своего развитія, впадаетъ въ экстазъ, который болѣе волнуетъ воображеніе, нежели двигаетъ умъ, и потому рождаетъ одну напрасную тревогу души, оставляя ее при высокихъ образахъ будущаго, и при самыхъ ограниченныхъ средствахъ къ тому, чтобъ дожить благополучно даже до завтрашняго дня. Хотя впрочемъ мы согласны въ томъ отношеніи съ Ренаномъ, что, какъ бы ни были велики заблужденія такихъ людей, какъ Ламеннѐ, они не достаются имъ даромъ, и то печальное, грустное настроеніе, которымъ сопровождается ихъ жизнь, проведенная въ страстномъ преслѣдованіи истины, искупаетъ ихъ увлеченія: „пусть тѣ, говоритъ Ренанъ, которые его осуждаютъ, спросятъ себя, были-ли бы они готовы, по примѣру Ламеннѐ, посвятить всю жизнь на всецѣлость истины. Посредственность считаетъ весьма удобнымъ презирать генія за то, что онъ не имѣетъ ея привилегіи быть непогрѣшительнымъ. Теперь Ламеннѐ знаетъ разгадку той задачи, которую онъ старался такъ отважно разрѣшить. Пусть тѣ, которые желали бы искупить его славу цѣною ада, помѣстятъ Ламеннѐ, какъ сдѣлалъ бы Данте, въ кругу тѣхъ испытуемыхъ, которые возбуждаютъ зависть въ самыхъ избранныхъ.“

Между многими другими послѣдствіями французской революціи нельзя не замѣтить и не поставить на важное мѣсто того обстоятельства, что она содѣй-

ствовала много къ объединенію не только политическихъ, но и интеллектуальныхъ интерессовъ Европы, и соединила ихъ въ одну громадную сцену; а потому съ тѣхъ поръ все, что происходитъ въ одной странѣ пріобрѣтаетъ значеніе повсюду и повсюду влечетъ за собою одинаковыя послѣдствія. Такъ случилось и съ историческимъ мистицизмомъ: во Франціи, болѣе сообразно характеру самой страны, онъ завершился почти одою; въ Германіи тѣ же идеи облеклись въ форму ученаго трактата, и нашли себѣ самаго систематическаго представителя въ такомъ ученомъ, какимъ былъ Фридрихъ Шлегель, современникъ де-Мэстра, развившійся подъ вліяніемъ тѣхъ же самыхъ внѣшнихъ обстоятельствъ: бѣдствія Германіи, завоеванной французскою революціею, толкнули его на ту же самую дорогу; вражда къ Наполеону и внушенныя ею пѣснопѣнія Фр. Шлегеля заслужили ему названіе германскаго Тиртея.

Фридрихъ Шлегель, родившись въ 1772 году въ средѣ протестантской семьи въ Ганноверѣ, не могъ, подобно де-Мэстру, вынести изъ фамильныхъ преданій своего будущаго направленія, которое привело его къ тому, что онъ оставилъ протестантизмъ и сдѣлался католикомъ, какъ де-Мэстръ оставилъ свое знакомство съ революціонною литературою и перешелъ на сторону ея противниковъ. Поприще Шлегеля до 1820 г. не можетъ интересовать насъ въ эту минуту, потому что до этой поры его дѣятельность была на-

правлена исключительно на изученіе литературы и ея теоріи, куда онъ съ большимъ умѣньемъ и талантомъ перенесъ важнѣйшіе законы искусства, указанные Винкельманомъ. Его личная исторія въ ту эпоху обозначилась отступничествомъ отъ протестантизма въ 1805 г., причемъ играла впрочемъ большую роль его жена Доротея, дочь Мендельсона, составившая себѣ большое литературное имя, независимо отъ извѣстности мужа, и въ то же время неизмѣнившая нисколько преданіямъ нѣмецкой хозяйки; когда ее застали однажды за иголкой — она шила рубашку мужу — и обратились къ ней съ упрекомъ за такую потерю времени, она отвѣчала: „книгъ написано уже слишкомъ много, но я не слыхала, чтобы жаловались на излишекъ рубашекъ.“ Въ жизни практической, въ этомъ періодѣ, Шлегель, благодаря Меттерниху, успѣлъ достигнуть дипломатическаго назначенія. Для насъ Шлегель дѣлается болѣе замѣчателенъ съ 1820 г., когда онъ, оставивъ свои политическія занятія, предался снова литературѣ и наукѣ, и на этотъ разъ посвятилъ себя именно главнымъ образомъ философіи исторіи.

Результаты своихъ изслѣдованій и размышленій Шлегель изложилъ въ формѣ лекцій, по прежнему своему званію профессора; еще въ 1800 г. онъ поступилъ приватъ-доцентомъ въ Іенѣ, университетъ котораго находился тогда на вершинѣ своей славы; это была эпоха Фихте, Гумбольдта, Шеллинга. Шлегель читалъ философію; года четыре спустя, онъ снова

читалъ лекціи философіи, но уже въ Парижѣ и католикомъ. Въ 1827 году общество его друзей упросило Шлегеля открыть по прежнему курсъ философіи, и въ одномъ изъ отелей Вѣны Шлегель началъ рядъ своихъ лекцій почти наканунѣ іюльской революціи. Общій планъ курса былъ весьма обширенъ; но смерть помѣшала Шлегелю довести свой трудъ до конца. Онъ началъ съ *Философіи жизни, Philosophie des Lebens;* это составило нѣчто въ родѣ введенія къ послѣдовавшему за тѣмъ курсу *Философіи исторіи, Philosophie der Geschichte;* свое заключеніе Шлегель предполагалъ высказать въ третьей серіи лекцій, читанной зимою въ Дрезденѣ, 1828 г., подъ именемъ *Философіи языка и слова, Philosophie der Sprache und des Wortes.* 12-го января ему приходилось читать свою десятую лекцію; наканунѣ вечеромъ, въ воскресенье, онъ готовился къ лекціи и дошелъ до самаго важнаго ея мѣста, гдѣ предстояло рѣшить вопросъ о законченномъ и полномъ познаніи. *Das ganz vollendete und vollkommne Verstehen selbst aber*... на этихъ словахъ остановилась его рука въ ту минуту, когда его поразила смерть, и вопросъ остался безъ отвѣта.

Общая мысль, которою проникнуты всѣ лекціи Шлегеля, ничѣмъ не отличается отъ утопій сенсуализма прошедшаго столѣтія, какъ ни противоположны, повидимому, такія личности, какъ Ж. Ж. Руссо и Шлегель; у Шлегеля употреблена только теологическая форма, и потому онъ находитъ возможность

придать другой оборотъ тѣмъ мыслямъ, которыя занимали и Женевскаго философа: „Человѣчество, говоритъ Шлегель, должно *возвратить* себѣ тотъ божественный обликъ, который оно утратило еще во времена глубокой древности.“ Вся исторія у Шлегеля направлена къ тому, чтобы воспринять на себя утраченный образъ и подобіе божіе. Какимъ образомъ это стремленіе пробуждается въ нашей индивидуальной дѣятельности, причемъ душа наша является центромъ всѣхъ явленій жизни, рѣшеніе этого вопроса составляетъ содержаніе той части курса, которую Шлегель назвалъ *философіею жизни.* За тѣмъ, второй вопросъ, какимъ образомъ все человѣчество, въ различные возрасты своей исторической жизни, усиливалось возвратить себѣ образъ и подобіе, составляетъ содержаніе *философіи исторіи.* Наконецъ, *философія мысли*, или, что то же, философія языка и слова, какъ орудія мысли, должна показать, чѣмъ заключится примиреніе человѣчества съ божествомъ, начатое въ жизни индивидуума, продолженное въ дѣятельности общества, и доведенное до своей полноты въ нашемъ внутреннемъ сознаніи.

Такова у Шлегеля картина судьбы человѣчества въ ея послѣдовательномъ развитіи: мистицизмъ ея очевиденъ съ перваго раза, но она могла бы тѣмъ не менѣе показаться величественною, если бы примиреніе съ божествомъ, рисующее колоссальную сцену совпаденія человѣчества и божества, не скрывало за со-

бою весьма миніатюрнаго зрѣлища примиренія съ католичествомъ, подъ условіемъ подчиненія папѣ.

Разсмотримъ ближе самое содержаніе лекцій, и начнемъ съ *Философіи жизни*, гдѣ душа человѣка разсматривается, какъ центръ всѣхъ духовныхъ явленій. Для насъ особенно важны послѣднія лекціи, начиная съ одиннадцатой, гдѣ Шлегель говоритъ *объ отношеніи истины и науки* къ жизни, или о духѣ въ его обращеніи къ дѣйствительности, т. е. къ исторіи. По теоріи Шлегеля, обращеніе духа къ дѣйствительности составляетъ третью ступень въ его поступательномъ развитіи. Разсмотрѣніе двухъ предъидущихъ ступеней излагается имъ въ первыхъ десяти лекціяхъ. Первую ступень составляетъ единство знанія и вѣры и сознаніе такого единства. Вторая ступень представляетъ рѣзкое различіе между первоначальною простою и всеобщею вѣрою и невѣріемъ или ложнымъ знаніемъ, которое состоитъ въ заблужденіяхъ, приведенныхъ въ систему. Такъ какъ эта вторая ступень представляетъ самый любопытный предметъ для философссихъ наблюденій, то Шлегель останавливается въ исторіи человѣчества на двухъ моментахъ, которые должны послужить къ объясненію его темы. Сначала онъ избираетъ древній міръ, и говоритъ 1) о двойномъ духовномъ бытѣ глубокой древности Востока, и 2) о высшемъ развитіи мышленія и познанія грековъ, за которыми послѣдовала быстрая деморализація. Цѣль Шлегеля въ обоихъ случаяхъ доказать, что исторія

человѣческихъ обществъ начинается съ истины, и что истина предшествуетъ заблужденію, точно также какъ и образованіе предшествуетъ такъ называемому дикому состоянію. По теоріи Шлегеля, современные намъ дикари представляютъ послѣднюю степень разложенія древнѣйшихъ цивилизацій и погибшихъ; однимъ словомъ, мы должны называть дикарей не дикими, но одичавшими народами. Миѳы суть ни что иное, какъ отрывки древнѣйшихъ образованностей, и Шлегель, разбирая такіе миѳы и соединяя изъ нихъ въ одно цѣлое только то, что они представляютъ общаго, приходитъ къ заключенію, что всѣ древнѣйшія цивилизаціи начинались съ полнаго согласія знанія и вѣры, чему содѣйствовало откровеніе. Раздѣленіе знанія и вѣры характеризируетъ послѣдующую ступень древнихъ цивилизацій. То же самое старается доказать Шлегель и въ другомъ болѣе трудномъ примѣрѣ развитія греческой философіи. Говоря о ней, онъ указываетъ прежде всего на то, что древнѣйшая философія, іоническая и пиѳагорейская, въ своей простотѣ, стояла въ совершенной гармоніи съ жизнью, и только въ послѣдствіи, въ эпоху софистовъ, наука и вѣра въ науку, т. е. дѣйствительная жизнь, разошлись и произвели паденіе древняго міра.

Далѣе, Шлегель переходитъ къ новому времени и видитъ, что въ началѣ христіанской эпохи мы опять поражаемся именно совершеннымъ тожествомъ знанія и вѣры: наука и жизнь совершенно одно и тоже.

Но уже въ первые вѣка христіанство увидѣло въ своихъ нѣдрахъ раздвоеніе, какое представляетъ намъ и языческая древность: гностики—матеріалисты, и аріане—раціоналисты. Уже тутъ начинаютъ являться зародыши будущаго разложенія западнаго общества, довершеннаго въ реформацію. Результаты такого разложенія были тѣ же, какіе представила нѣкогда греческая философія: чѣмъ выше какое нибудь философское начало, тѣмъ болѣе наружнаго блеска въ эпоху его паденія; такъ было въ эпоху цезарей, такъ было и въ XVI и въ XVII вѣкахъ, которые Шлегель называетъ *eine wissenschaftliche Barbarei*, *научное варварство*. Это-то научное варварство создало въ XVIII вѣкѣ новое ученіе, новый принципъ такъ называемаго *просвѣщенія;* всѣ чувствовали, что цѣль человѣчества состоитъ въ примиреніи науки и жизни, но на дѣлѣ жизнь далеко отставала отъ науки; всѣ бросились на просвѣщеніе, чтобы сравнять жизнь съ наукою, но революція доказала всю тщетность усилій ума прошедшаго столѣтія.

Такимъ образомъ, по теоріи Шлегеля, человѣчество два раза находилось въ полномъ состояніи блаженства, т. е. въ единствѣ науки и жизни: въ минуту перваго откровенія, которое было чисто-натуральнаго характера; и въ минуту второго чисто-человѣческаго откровенія. Между этими двумя эпохами лежатъ два интервалла, когда знаніе и вѣра разошлись; одинъ интервалъ называется греко-римскою образованно-

стью; другой — европейскою образованностью. Наше время находится въ спорѣ двухъ усилій: или возстановить гармонію между знаніемъ и вѣрою, внося въ нашу жизнь божественное ученіе, или посредствомъ ложнаго знанія окончательно разрушить колеблющееся зданіе европейской образованности.

Наука полная, истинная, заключаетъ Шлегель, есть сама жизнь, возведенная до степени мысли; въ знаніи этотъ процессъ совершается при помощи логики, въ искусствѣ — при помощи символовъ; первое создаетъ божескіе идеалы истиннаго; второе — божескіе идеалы прекраснаго; наконецъ, жизнь, возведенная до степени мысли, по отношенію къ самой себѣ ставитъ предъ нами божескій идеалъ нравственнаго. Достиженіе всѣхъ этихъ идеаловъ невозможно для человѣка безъ высшей помощи, и здѣсь, на землѣ, существуютъ для того три посредника: власть отца въ семействѣ, власть короля въ государствѣ, и папы въ мірѣ. Все это заключается въ пятнадцатой лекціи картиною теократіи и ея науки, которая осуществитъ вполнѣ возстановленіе потерянной нами гармоніи науки и жизни.

Если мы облечемъ утопію прошедшаго столѣтія въ теологическія формы, то мы получимъ нѣчто весьма близкое къ вышеизложенному нами ученію Шлегеля; и наоборотъ, если мы отдѣлимъ въ мистицизмѣ Шлегеля его основы отъ его терминологіи, то предъ нами предстанетъ утопія, мечтавшая о возвращеніи человѣчества къ первобытному состоянію. Правда, мисти-

цизмъ представляетъ бо̀льшія затрудненія для анализа, нежели утопія, и пріемы Шлегеля напоминаютъ собою одну военную стратагему старыхъ временъ: когда Фридрихъ Барбарусса осаждалъ возмутившійся противъ его деспотизма городъ Италіи, Кремону, онъ привязалъ къ осаднымъ орудіямъ плѣнниковъ и заложниковъ съ тѣмъ, чтобы затруднить дѣйствіе непріятеля, которому приходилось бы, разрушая машины, бить своихъ родственниковъ и братьевъ. Точно также Шлегель убираетъ свои осадныя орудія именами божества, божественнаго разума, верховной власти, власти родителей, съ тѣмъ чтобы сдѣлать себя неприступнымъ, или поставить своихъ противниковъ въ опасность не иначе добраться до его философіи, какъ по ниспроверженіи того, чѣмъ она обставлена.

Философія жизни должна была лечь въ основаніе философіи исторіи Шлегеля, или лучше повториться въ ней, ибо въ философіи исторіи душа недѣлимаго замѣняется душою цѣлаго общества. Такимъ образомъ, Шлегель, соотвѣтственно своей основной мысли, выраженной въ философіи жизни, раздѣляетъ всю исторію на три эпохи. Первую эпоху составляетъ исторія Востока: на Востокѣ родъ человѣческой выходитъ непосредственно изъ *Слова* божія, изъ божественнаго преданія, но дальнѣйшая судьба народовъ восточныхъ различна, смотря потому, какое развитіе приняло въ нихъ *Слово*: въ Китаѣ это *Слово* подверглось толкованію со стороны разума, и потому въ Китаѣ обна-

ружился атеизмъ въ формѣ ученія Фо; въ Индіи, *Слово* было истолковано воображеніемъ, и потому привело людей къ обоготворенію природы; въ Египтѣ обнаружилось стремленіе проникнуть смыслъ *Слова*, и потому египетская образованность заключилась магіей; въ Палестинѣ, *Слово* было ввѣрено волѣ человѣка, и потому, при появленіи Спасителя, никто не призналъ Его, ибо Онъ не давалъ евреямъ власти надъ міромъ. Итакъ, древняя исторія Востока представляетъ рядъ усилій божества построить исторію человѣка на *Словѣ*, и рядъ противодѣйствій со стороны человѣка и всѣхъ его способностей, разума, воображенія, смысла и воли. Соотвѣтственно этой идеѣ, Шлегель развиваетъ въ первыхъ своихъ шести лекціяхъ исторію Китая, Индіи, Египта и евреевъ.

Помимо своей мистической формы, эта часть философіи исторіи Шлегеля представляетъ первый систематическій опытъ примѣнить къ исторіи психологическій методъ, на который, какъ мы видѣли, указывалъ еще Локке; и въ этомъ отношеніи заслуга Шлегеля для философія исторіи, по полнотѣ своей попытки, неоспорима; но въ то же время, Шлегель доказалъ намъ, сколько заключается произвола въ психологическомъ методѣ, неподкрѣпленномъ со стороны опыта и наблюденій надъ внѣшними проявленіями духа и силами физической природы.

Седьмая лекція Шлегеля была посвящена второй эпохѣ человѣчества, открывающейся персидскимъ цар-

ствомъ. Персы временъ Кира Великаго возрождаютъ міръ матеріальною *Силою,* и передаютъ свою работу грекамъ и римлянамъ. Что̀ же сдѣлали греки и римляне? И у нихъ, искусство заключилось поклоненіемъ природѣ, науки привели къ софистикѣ, а разумъ къ эгоизму. Итакъ, царство *Силы,* какъ и царство *Слова,* оказалось несостоятельнымъ, и исторія человѣчества во второй эпохѣ своего существованія кончается паденіемъ трехъ великихъ націй, персовъ, грековъ и римлянъ.

Христіанство открываетъ собою третью эпоху возстановленіемъ царства *Слова;* но и на этотъ разъ воля человѣка противопоставляетъ Слову ереси гностиковъ, аріанъ и средневѣковыхъ хиліастовъ; наконецъ, въ XV столѣтіи, воскресаетъ даже древнее язычество въ формѣ трехъ протестантизмовъ: религіознаго, политическаго и философскаго. Однимъ словомъ, по представленію Шлегеля, какъ онъ самъ выражаетъ то кратко въ своемъ заключеніи, философія исторіи есть „родъ соціальной патологіи, которая разсматриваетъ человѣчество, какъ опаснаго больного, состояніе котораго—въ тотъ моментъ, когда говорилъ Шлегель—дѣлается съ каждымъ днемъ хуже и хуже.“

§ 3. Идеалисты.

Мы имѣли случай указывать нѣсколько разъ и теперь повторяемъ снова, что всякое малѣйшее движе-

ніе въ философскихъ теоріяхъ того или другого вѣка, даже всякій оттѣнокъ въ этихъ теоріяхъ никогда не проходили даромъ для успѣха или для замедленія исторической науки. И это нисколько не удивительно, ибо въ своихъ воззрѣніяхъ на судьбу человѣческихъ обществъ мы выходимъ всегда изъ той или другой философемы; общія философскія начала, которыми руководится данная эпоха, имѣютъ глубокое вліяніе на пріемы исторической науки, ея направленіе и цѣли. Философскій идеализмъ новой эпохи, стремящійся открыть законы нашего разума въ самомъ разумѣ и допускающій, въ противность сенсуализму, *прирожденныя идеи*, обнаружилъ можетъ быть самое могущественное вліяніе на историческое направленіе умовъ не только въ наукѣ, но и въ ежедневныхъ вопросахъ жизни. Между тѣмъ, при своей отвлеченности, онъ, казалось, долженъ былъ бы оставаться изолированнымъ въ головѣ отдѣльныхъ мыслителей и тѣхъ немногихъ ихъ послѣдователей, которымъ могла быть доступна тяжелая терминологія идеализма. Но все это служитъ только новымъ доказательствомъ того, что между самыми темными, запутанными философскими теоріями, и дѣйствительною ежедневною жизнью, находится гораздо бо́льшая связь, нежели какъ то можно предполагать, судя по ничтожной долѣ интереса, которую массы посвящаютъ философскимъ вопросамъ. Человѣкъ эпохи, напримѣръ, Гегеля, никогда не читавъ произведеній этого философа, дѣйствовалъ и разсуждалъ въ

отдѣльныхъ случаяхъ жизни такъ, какъ будто бы онъ былъ ученикомъ философа своего времени; но это только доказываетъ, что источникъ философскихъ теорій и нашего ежедневнаго смысла одинъ и тотъ же: все различіе состоитъ въ томъ, что нашъ ежедневный смыслъ представляется повинующимся инстинктивно такъ называемому *духу времени*, а въ философіи этотъ духъ времени какъ бы достигаетъ самопознанія и слагается въ теорію, законъ.

Но философскій идеализмъ обязанъ своимъ успѣхомъ сверхъ того и личному универсальному характеру своего основателя, а именно Лейбница. Едва ли есть какая нибудь наука, исторія которой могла бы обойтись безъ его имени; нѣтъ почти отрасли человѣческаго познанія, въ развитіи котораго Лейбницъ не принялъ бы болѣе или менѣе значительнаго участія. Естественныя науки, математическія, философскія, политическія, всѣ онѣ должны дать значительное мѣсто Лейбницу въ своемъ поступательномъ развитіи. Секретарь французской Академіи Наукъ (прошедшаго столѣтія) Фонтенель, въ своемъ жизнеописаніи Лейбница весьма картинно говоритъ, что, „подобно древнимъ возницамъ, умѣвшимъ править вдругъ восемью конями, поставленными въ рядъ, Лейбницъ былъ способенъ развивать одновременно всѣ науки человѣческаго познанія. Древніе, продолжаетъ ораторъ, сложили изъ многихъ Геркулесовъ одного; мы, разсуждая о Лейбницѣ, должны поступить наоборотъ и раз-

дѣлить въ немъ нѣсколькихъ ученыхъ.“ Слѣдуя примѣру Фонтенеля, мы съ своей стороны выдѣлимъ въ Лейбницѣ только одного философа исторіи человѣчества; но его философія исторіи такъ тѣсно связана съ собственною его интеллектуальною и общественною жизнью, что было бы трудно строго ограничиться первымъ и опустить совершенно послѣднее. Такая связь теорій Лейбница съ дѣйствительностью составляетъ главную ихъ силу; Лейбницъ въ своихъ произведеніяхъ имѣлъ въ виду далеко не спеціалистовъ, и съ своими глубокомысленными идеями обращался очень часто къ людямъ самымъ практическимъ: такъ, его знаменитая Монадологія была написана имъ для принца Евгенія Савойскаго. Такіе люди, какъ Карлъ XII, считали полезнымъ совѣщаться съ Лейбницомъ о самыхъ практическихъ вопросахъ жизни; Карлъ VI, при заключеніи Утрехтскаго мира (1715) говорилъ, что политическія сочиненія Лейбница сдѣлали для него то, чего не могла сдѣлать вся его армія. Всѣ знаютъ объ отношеніяхъ Лейбница къ Петру Великому, который сообщалъ ему свои планы о народномъ образованіи, cui instituto, писалъ Лейбницъ, ut par est, applausi. Какъ Лейбницъ старался во всѣхъ своихъ произведеніяхъ быть общедоступнымъ, это видно уже изъ того, что одинъ изъ самыхъ монументальныхъ его трудовъ, и который принадлежитъ именно къ области философіи исторіи, былъ написанъ для дамъ и посвященъ одной изъ нихъ. При своихъ связяхъ и отношеніяхъ ко мно-

гимъ лицамъ, стоявшимъ во главѣ тогдашняго общества, Лейбницъ успѣлъ однако сохранить всю независимость своего духа, распространявшуюся и на область религіи, въ которой, по выраженію одного изъ современниковъ, Лейбницъ былъ suæ spontis.

Лейбницъ родился въ 1646 г., въ Лейпцигѣ; его отецъ, профессоръ морали, оставилъ его сиротою шести лѣтъ. Лейбницу не было 10 лѣтъ, когда въ его руки попались римская исторія Тита-Ливія и „Сокровищница хронологіи“ Кальвизія. Въ своей автобіографіи, гдѣ Лейбницъ описывалъ собственную жизнь подъ именемъ Пацидія, онъ говоритъ такъ о своемъ дѣтствѣ: „Я горѣлъ желаніемъ прочесть большую часть авторовъ, которыхъ я зналъ давно уже, но только по именамъ, а именно, Цицерона, Квинтиліана, Сенеку, Плинія, Геродота, Ксенофонта, Платона, и многихъ отцовъ латинской и греческой церкви; я переходилъ отъ одного къ другому со страстью, и въ этомъ дивномъ разнообразіи предметовъ находилъ невыразимую прелесть.“ Пятнадцати лѣтъ, въ 1661 г., Лейбницъ поступилъ въ университетъ, и въ этомъ же году прочелъ въ первый разъ Декарта, который рѣшилъ всю его будущую участь. Уже въ ту эпоху, какъ говоритъ Лейбницъ въ жизни Пацидія, онъ напалъ на мысль о *предустановленной гармоніи міра*, и жители Лейпцига до сихъ поръ смотрятъ съ гордостью на вѣковые дубы своего сада Розенталя, подъ которыми зародилась въ первый разъ великая философема Лейб-

ница. Въ 18 лѣтъ отъ роду, Лейбницъ получилъ первую ученую степень, и 20 лѣтъ былъ докторомъ правъ. Но мелочность практической жизни заставила его скоро бросить адвокатуру; „мнѣ казалось, говоритъ онъ, недостойнымъ молодого человѣка сидѣть и вертѣться на одномъ мѣстѣ, какъ ключъ въ замкѣ.“ Въ 1672 г., Лейбницъ отправился въ Парижъ, гдѣ и провелъ четыре года. Желая придать своимъ ученымъ трудамъ бо̀льшую общедоступность, онъ началъ съ того времени писать на французскомъ языкѣ, и одно изъ главныхъ его произведенiй, а именно, *Теодицея*, написано на французскомъ языкѣ. Во Францiи же Лейбницъ изучалъ математическiя науки и сблизился какъ съ представителями философiи Декарта, такъ и съ ея противниками. Послѣ кратковременной поѣздки въ Англiю, Лейбницъ возвратился въ Германiю, гдѣ и принялъ должность библiотекаря въ Ганноверѣ. Оттуда, по временамъ, онъ дѣлалъ продолжительныя путешествiя по Германiи, являлся ко всѣмъ дворамъ, напоминая собою странствованiя древнихъ мудрецовъ, вездѣ содѣйствовалъ открытiю Академiй, и, возвратившись въ Ганноверъ, посвятилъ послѣднiе дни своей жизни на окончательную редакцiю и изданiе Теодицеи. Лейбницъ умеръ въ 1716 году.

Въ своей „Теодицеѣ“, Лейбницъ, выходя изъ началъ своего философскаго идеализма, самъ сдѣлалъ первую попытку примѣнить эти начала къ дѣйствительной жизни и извлечь изъ нихъ законы дѣятельности

человѣческихъ обществъ. Вотъ, потому мы и разсматриваемъ Теодицею, какъ первую попытку къ построенію философіи исторіи на началахъ идеализма. Чтобы понять основную мысль этого произведенія и цѣль, которую оно должно было преслѣдовать, необходимо припомнить себѣ тѣ вопросы, которые въ то время занимали и вмѣстѣ волновали тогдашнее общество. Во второй половинѣ XVII столѣтія шелъ жаркій споръ школы Янсенистовъ съ Молинистами или Іезуитами, который вызвалъ на сцену самые важные вопросы философіи о свободѣ человѣка, о причинѣ добра и зла въ исторіи, о природѣ божества, объ окончательной цѣли міра и его существованія. Что эти вопросы, повидимому столь отвлеченнаго характера, затрогивали тѣмъ не менѣе живо насущныя и обыденныя интересы общества, это видно изъ того, что они заняли собою не только глубокомысленныхъ философовъ, но даже самыхъ свѣтскихъ людей, дамъ и лица, обремененныя важнѣйшими государственными дѣлами. Скептицизмъ, порожденный этимъ споромъ и нашедшій себѣ представителя въ Байлѣ, принудилъ прусскую королеву Софію Доротею, мать Фридриха Великаго, обратиться съ вопросами по тѣмъ предметамъ къ Лейбницу, и въ отвѣтъ ей Лейбницъ написалъ свою Теодицею. Онъ употребилъ на этотъ трудъ весь свой геній, всѣ свои силы и всю ученую опытность прежнихъ лѣтъ. Сначала Теодицея состояла изъ отдѣльныхъ трактатовъ, и только въ 1710 г. Лейбницъ сое-

динилъ всѣ эти трактаты въ одно цѣлое и издалъ ихъ въ свѣтъ подъ однимъ общимъ заглавіемъ.

Вотъ, въ какихъ словахъ самъ Лейбницъ извѣщаетъ одного изъ своихъ друзей о близкомъ выходѣ своей Теодицеи и о планѣ самаго сочиненія:

„Мое сочиненіе, озаглавленное: *Essais de Theodicée, sur la liberté de l'homme et de l'origine du mal* (т. е. Опытъ Теодицеи о благости божіей, о человѣческой свободѣ и о происхожденіи зла) скоро будетъ издано въ Амстердамѣ. Бòльшая часть этой книги составлена отдѣльными отрывками, когда я жилъ у покойной прусской королевы, гдѣ часто вели разговоры о тѣхъ предметахъ, по поводу энциклопедіи и другихъ произведеній Байля, которыя тамъ очень читались. Я имѣлъ обычай отвѣчать словесно на возраженія Байля и хотѣлъ показать королевѣ, что его доводы не такъ сильны, какъ то кажется многимъ противникамъ религіи. Ея величество предложила мнѣ изложить мои замѣчанія письменно, чтобы выслушать ихъ внимательнѣе. Послѣ смерти этой великой принцессы, я собралъ всѣ отдѣльные трактаты въ одно цѣлое и по убѣжденію своихъ друзей составилъ цѣлую книгу, которая образуетъ порядочное in-octavo. Такъ какъ я размышлялъ объ этихъ предметахъ, еще въ лѣта своей юности, то и думаю, что могъ изложить ихъ основательно.

„Кромѣ краткаго методическаго сокращенія на латинскомъ языкѣ, присоединеннаго къ французскому тексту, тамъ будетъ помѣщено еще вступленіе *Sur la*

conformité de la raison et de la foi (т. е. о сообразности разума и вѣры), гдѣ я тщательно разсмотрѣлъ возраженія Байля. Есть еще два отступленія: Sur la dispute de M. Hobbes et l'évêque Bramhall (т. е. О спорѣ Гоббеса съ епископомъ Брамгалль), и *Sur l'origine du mal* (т. е. о происхожденіи зла), по поводу книги Кинга. Помѣщено также объясненіе моей системы предустановленной гармоніи, и многіе другіе вопросы общей философіи и натуральной теологіи, въ которой я думаю все основать на доказательствѣ и даю къ тому средство. Я полагаю, что мой опытъ Теодицеи, т. е. о правосудіи божіемъ, понравится въ Англіи. Говоря противъ Кинга, я говорилъ такъ учтиво, что онъ не будетъ оскорбленъ, тѣмъ болѣе что я одобряю и хвалю половину его труда, но съ другой половиной я принужденъ былъ не согласиться.“

Какъ Лейбницъ дорожилъ этимъ послѣднимъ своимъ произведеніемъ, можно то видѣть изъ необыкновеннаго самолюбія, съ которымъ онъ заботился о переводѣ Теодицеи на иностранные языки; и дѣйствительно его усиліями она была переведена на англійскій, нѣмецкій и латинскій языки; даже при этомъ Лейбницъ обнаружилъ слабость, и согласился, при переводѣ Теодицеи на итальянскій языкъ, допустить нѣкоторые пропуски, которые могутъ быть потребованы папскою цензурою. Но болѣе всего онъ искалъ успѣховъ во Франціи, и молчаніе въ Journal des savants долго огорчало его. Нѣкоторыя отступленія отъ Авгу-

стина могли произвести оппозицію со стороны іезуитовъ, и Лейбницъ постарался письмами расположить въ свою пользу нѣкоторыхъ изъ знакомыхъ ему отцовъ ордена. Но не смотря на всѣ усилія Лейбница, его Теодицея имѣла всего менѣе успѣха именно во Франціи, и первою причиною того было то, что она представлялась слишкомъ отвлеченною; кромѣ того, во Франціи, въ прошедшемъ столѣтіи, начала историческаго оптимизма, къ которому, какъ мы увидимъ, постоянно направляется Теодицея, не могли вызвать къ себѣ большой симпатіи, среди всеобщаго раздраженія умовъ и вопіющихъ матеріальныхъ нуждъ. Самое вступленіе въ Теодицею обѣщало мало утѣшительнаго для человѣка, удрученнаго печалью о настоящемъ днѣ; Лейбницъ видитъ и знаетъ неурядицу окружающаго его порядка вещей, но его отвѣтъ на вопросъ: откуда же столько зла? слишкомъ отвлеченъ для голоднаго и прозябшаго человѣка, и кромѣ того болѣе объясняетъ причину зла, нежели предлагаетъ средства къ избавленію отъ него. „Древнія заблужденія, говоритъ Лейбницъ, тѣхъ философовъ, которые обвиняли божество или дѣлали его началомъ зла, возобновились въ наши дни. Я замѣтилъ, что подобныя воззрѣнія, способныя вовлечь каждаго въ заблужденіе, опирались главнымъ образомъ на запутанныхъ понятіяхъ, которыя имѣли люди о свободѣ, о необходимости, о назначеніи, и я при многихъ случаяхъ брался за перо, съ цѣлью дать себѣ отчетъ о столь важныхъ

предметахъ. Но, наконецъ, я долженъ былъ собрать свои мысли о всемъ томъ, соединить ихъ вмѣстѣ и публиковать. Это-то я и предпринялъ въ своемъ опытѣ о благости Бога, свободѣ человѣка и происхожденіи зла.“

Но эти немногія слова изъ введенія къ Теодицеѣ важны особенно для насъ, потому что они даютъ намъ возможность открыть точку отправленія, изъ которой выходитъ Лейбницъ, приступая къ развитію своихъ идей: Лейбницъ видитъ корень всего зла, которымъ страдало современное ему общество въ томъ, что воскресли нѣкоторыя изъ *древнихъ заблужденій.* Далѣе, въ томъ же введеніи, Лейбницъ указываетъ ясно и на то, въ чемъ состояли такія заблужденія, и гдѣ находится ихъ корень: „Есть два, говоритъ онъ, знаменитыхъ лабиринта, въ которыхъ заблуждается нашъ разумъ. Одинъ заключаетъ въ себѣ великій вопросъ о моментѣ свободы и необходимости; другой состоитъ въ спорѣ о непрерывности и индивидуальности нашего существованія. Первый затрудняетъ собою почти весь родъ человѣческій; второй запутываетъ однихъ философовъ... Чтобы выйти изъ того лабиринта, въ которомъ теряется весь родъ человѣческій, какъ слѣдуетъ поступить? Слѣдуетъ ли отказаться отъ разума съ тѣмъ, чтобы вполнѣ отдаться вѣрѣ? А это именно и есть тотъ ложный совѣтъ, который даетъ намъ Байль.

„Нѣкоторые ловкіе люди нашего времени дошли

до того, что лишили тварь всякой самодѣятельности, и Байль, поддавшійся этому особенному воззрѣнію, воспользовался имъ, чтобы снова утвердить падшій догматъ о двухъ принципахъ, или о двухъ богахъ, добромъ и зломъ, не замѣчая того, что такой догматъ точно также не разрѣшаетъ затруднительнаго вопроса о происхожденіи зла; впрочемъ, Байль сознается самъ, что такое воззрѣніе несостоятельно, и что единство принципа неоспоримо заключено въ нашемъ разумѣ a priori; но онъ хочетъ доказать, что нашъ разумъ запутанъ и не выдержитъ возраженій, и что потому не должно довѣрять догматамъ откровенія, которое говоритъ о существованіи Бога единаго, всеблагого, всемогущаго, и премудраго."

Такъ, мало-по-малу, Лейбницъ раскрываетъ предъ нами тѣ соображенія, которыя руководили имъ, когда онъ брался за свой трудъ, и тѣ цѣли, которыхъ онъ думалъ достигнуть своею Теодицеею. Лейбницъ намѣревается вывести людей изъ лабиринта, въ которомъ блуждаетъ ихъ разумъ, подъ вліяніемъ ученія Байля, и доказать, что разумъ и вѣра не противны другъ другу, что исторія человѣчества представляетъ одну гармонію свободы человѣка и міроправленія, и что такое міроправленіе вовсе не противорѣчитъ нашей свободѣ. „Намъ нѣтъ надобности, восклицаетъ Лейбницъ въ заключеніе своего предисловія, отказаться отъ разума, чтобы повиноваться вѣрѣ, и выколоть глаза, чтобы лучше видѣть, какъ выразилась ко-

ролева Христина. Разумъ одинаково божій даръ, какъ и вѣра; ихъ борьба была бы борьбою Бога противъ Бога; если вѣра имѣетъ притязаніе уничтожить разумъ, то это не истинная вѣра, а химера человѣческаго духа; и торжество такой вѣры можетъ быть сравнено съ фейерверкомъ, который сдѣланъ послѣ пораженія. Мы можемъ достигнуть того, что выше насъ, не поднятіемъ до него, но его поддержаніемъ, точно также какъ мы достигаемъ неба взглядомъ, а не осязаніемъ руки."

Всѣ эти объясненія, приводимыя Лейбницомъ, съ цѣлью указать основную идею и цѣль своего произведенія, говорятъ вмѣстѣ съ тѣмъ о той борьбѣ, которая занимала умы его современниковъ. Софія-Доротея олицетворяла въ глазахъ Лейбница все общество, встревоженное и бросавшееся изъ одной крайности въ другую, подъ вліяніемъ различныхъ философскихъ ученій. Между такими ученіями Лейбницъ указываетъ въ особенности на доктрину Байля, по отношенію къ которой Теодицея является чисто-полемическимъ трудомъ, и потому можетъ быть понятна не иначе какъ, по объясненіи того, что составляло ученіе ея противника. Лейбницъ, какъ мы видѣли, упрекаетъ Байля именно въ томъ, что онъ покушается на разумъ людей, и предаетъ ихъ въ руки одной вѣры. По тому общему впечатлѣнію, которое производитъ на каждаго одно имя Байля, казалось бы, Лейбницъ долженъ былъ обвинить его прямо въ противопо-

ложномъ тому, въ чемъ онъ его обвиняетъ; а потому, чтобы понять настоящій смыслъ упрека Байлю со стороны Лейбница, намъ необходимо разсмотрѣть ближе ученіе Байля: тогда мы увидимъ, въ какомъ смыслѣ Лейбницъ приписываетъ своему сопернику излишнюю преданность вѣрѣ, и враждебныя отношенія къ разуму.

Въ наше время, нельзя говорить о такихъ личностяхъ, какъ Байль, съ тѣми увлеченіями или съ тою ненавистью, какія обнаруживались при одномъ его имени въ людяхъ прошедшаго вѣка. Въ наше время, какъ выразился одинъ изъ новѣйшихъ критиковъ, произведенія Байля можно изучать съ тѣмъ же спокойнымъ безпристрастіемъ, съ какимъ археологъ могъ бы разсматривать древнюю катапульту, стоящую неподвижно въ какомъ нибудь музеѣ. Быть можетъ, такая катапульта служила нѣкогда грознымъ осаднымъ орудіемъ и дѣйствовала разрушительно, но теперь она будетъ служить безмолвнымъ свидѣтелемъ тѣхъ мѣръ, которыя соотвѣтствовали средствамъ сопротивляться. Такія произведенія, какъ произведенія Байля и имъ подобныя, доказываютъ только одно, а именно, что такъ называемыя опасныя идеи литературы рождаются вовсе не самобытно въ головѣ мыслителей, а только формулируютъ то, что носится разсѣянно въ общественномъ духѣ; говорятъ обыкновенно, что энциклопедисты прошедшаго столѣтія произвели революцію; такое мнѣніе преувеличенно! Сочиненія энцикло-

педистовъ лежатъ теперь точно также предъ нашими глазами, какъ они лежали предъ глазами своихъ современниковъ; отчего же они на насъ не оказываютъ больше никакого вліянія и не производятъ волненія въ умахъ? То, что въ прошедшемъ столѣтіи было самымъ популярнымъ чтеніемъ, теперь преодолѣвается одними кабинетными людьми и читается съ трудомъ? Не служитъ ли это яснымъ доказательствомъ, что не литература вызываетъ время, но время вызываетъ литературу? И едва-ли кто былъ на столько сыномъ своего времени, какъ именно Байль. А потому чтобы понять весь характеръ этой личности, нельзя остановиться ни на томъ, что о немъ говорили его приверженцы, ни на томъ, что высказывали его враги.

Байль нашелъ свое общество въ слѣдующемъ положеніи: лѣтъ за сто предъ нимъ, въ XVI столѣтіи, реформаціонное движеніе свергло всѣ древніе авторитеты, но это обстоятельство мало упростило человѣческія отношенія: мыслящій умъ не могъ не замѣтить, что отказаться отъ католичества и вступить въ кругъ идей реформаціи еще не значило выйти на прямую дорогу, потому что реформація, свергнувъ старые идолы, не замедлила создать себѣ новые кумиры и требовать поклоненія имъ съ тою же настойчивостью и нетерпимостью, съ какими дѣйствовалъ прежде католицизмъ. Такой характеръ приняли на себя, въ области религіи, кальвинизмъ; въ области мышленія, картезіанизмъ; и въ политическихъ идеяхъ, доктрина Ри-

шелье и Лудовика XIV. Эти новыя силы, рожденныя реформаціею, правда, подавили другой ея продуктъ, а именно, скептицизмъ; но онѣ не могли истребить его до корня: въ теченіи XVI и XVII столѣтій, скептицизмъ являлся отрывочно въ такихъ представителяхъ, какъ Монтень, Шарронъ, или Паскаль, и вмѣстѣ съ тѣмъ поддерживался эпикуреизмомъ высшаго сословія, которое охотно не вѣрило ни во что, потому что невѣріе хорошо подходило подъ его лѣнивую и изнѣженную натуру. Въ литературѣ представителемъ такого матеріальнаго эпикуреизма былъ Дебарро, считавшійся въ то же время другомъ Декарта. Новые авторитеты, вышедшіе изъ реформаціи, нуждались для своего утвержденія въ *nec plus ultra*, въ томъ, чтобы положить гдѣ нибудь предѣлъ прогрессивному движенію реформаціонныхъ идей, и отнеслись враждебно къ своему собрату, скептицизму, который вмѣстѣ съ нимъ выросъ изъ нѣдръ революціи, но, не имѣя власти, не считалъ полезнымъ останавливаться на чемъ нибудь, и не хотѣлъ ничего знать о *nec plus ultra*. Но пока этотъ скептицизмъ не имѣлъ въ себѣ ничего серьезнаго и ограничивался партизанскою войною въ формѣ пасквилей и пѣсенъ вольнаго содержанія, онъ не представлялъ ничего опаснаго; его значеніе состояло только въ томъ, что онъ поддерживалъ въ обществѣ свои преданія, выжидая ума болѣе сильнаго, который могъ бы привести скептическое направленіе въ строгую систему, и, не ограничиваясь шут-

ливыми сонетами и пасквилями, обнялъ бы собою всѣ отправленія общественной жизни, всѣ вопросы, политическіе, религіозные и умственные. Байль обладалъ всѣми качествами необходимыми для такой роли: при колоссальныхъ и самыхъ разнообразныхъ познаніяхъ, онъ отличался изумительными діалектическими способностями, и поражалъ все встрѣчавшееся ему на пути, то въ формѣ какой нибудь брошюры *О кометѣ*, то въ формѣ журнала *Nouvelles de la république des lettres*, то наконецъ въ формѣ своего Лексикона, *Dictionnaire*.

Байль увидѣлъ себя посреди двухъ огней: общество XVII столѣтія, какъ мы успѣли уже замѣтить выше, колебалось между двухъ авторитетовъ; съ одной стороны, уцѣлѣвшія идеи стараго времени, католичество, феодальныя привилегіи, схоластика; съ другой стороны, новыя идеи, въ формѣ кальвинизма, картезіанизма и политической централизаціи Ришелье и Лудовика XIV. Съ одной стороны, слѣдовательно, средневѣковыя притязанія старыхъ авторитетовъ, основанныя на грубомъ насиліи; съ другой стороны, и въ оппозиціи съ первымъ направленіемъ, либерализмъ новаго времени, но въ которомъ виднѣлись уже зачатки новаго деспотизма; послѣдній можно было назвать просвѣщеннымъ, хотя его послѣдствія будутъ нисколько не лучше. Если мы прослѣдимъ всю интеллектуальную дѣятельность Байля, то мы замѣтимъ, что онъ хорошо сознавалъ всю тяжесть выбора между двумя такими господствовавшими направленіями, и одинаково

боялся какъ прогрессивныхъ, такъ и регрессивныхъ идей своего времени. Ему вездѣ представлялся одинъ и тотъ же вопросъ: быть-ли католикомъ, или кальвинистомъ? Но это значило въ то время, какъ лучше жечь еретика, во имя-ли папы, или во имя Кальвина? То же затрудненіе въ порядкѣ интеллектуальномъ, и въ порядкѣ политическомъ: отъ чего лучше страдать, отъ средневѣковыхъ-ли рыцарей, или отъ интендантовъ Лудовика XIV и т. д.?

При такомъ положеніи вещей, мы хорошо поймемъ ту странность, которая поражаетъ насъ въ дѣятельности Байля, и характеръ его кажущагося скептицизма; онъ не вѣрилъ ни во что, потому что вѣрить во что нибудь значило согласиться съ однимъ изъ двухъ требованій того времени; и онъ боролся со всѣмъ, такъ какъ во всемъ видѣлъ одно и то же. Байль не былъ ни за кого и въ то же время шелъ противъ всѣхъ; самые злые враги соединялись и сходились въ своихъ мнѣніяхъ, когда дѣло шло о Байлѣ; вслѣдствіе того аббатъ Полиньякъ называлъ Байля *протестантомъ* въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова, ибо онъ протестовалъ противъ всего и всѣхъ. Такимъ образомъ, Байль является въ своемъ обществѣ совершеннымъ особнякомъ и не стоитъ въ рядахъ партій того времени. Его упрекали въ измѣнчивости мнѣній, въ непостоянствѣ характера; но никто не хотѣлъ обратить вниманія на то, что быть неизмѣннымъ, постояннымъ въ такое время, какое переживалъ Байль,

значило объявить себя на чьей нибудь сторонѣ, чего онъ никакъ не могъ сдѣлать, видя ясно повсюду одни ложныя притязанія и нетерпимость. Его старый другъ и сотоварищъ по университетской дѣятельности, Жюрьё (Jurieu), зная вражду Байля съ католичествомъ, думалъ потому найти въ немъ твердую опору для протестантизма, но, скоро замѣтивъ, что его новый союзникъ не болѣе щадитъ и протестантовъ, сдѣлался его врагомъ. Дѣйствительно, борясь съ католичествомъ, Байль вдругъ поражаетъ насъ своими восторгами предъ папскою властью, какъ на нашихъ глазахъ мы видѣли такую же метаморфозу, хотя и по другой причинѣ, въ Гизо, Вильменѣ и др. Лудовикъ XIV изгоняетъ Байля, и тѣмъ не менѣе Байль принимаетъ подъ свою защиту Лудовика, преслѣдуемаго памфлетами протестантовъ; онъ смѣется надъ древнею философіею, и это нисколько не мѣшаетъ ему честить Декарта, своего противника, прозваніемъ *изобрѣтателя догадокъ;* будучи самъ строгимъ раціоналистомъ, онъ съ презрѣніемъ относится къ человѣческому разуму; выступая вездѣ ревностнымъ приверженцемъ свободы, Байль сѣтуетъ о демократическихъ увлеченіяхъ протестантской партіи.

Но всѣ эти противорѣчія въ характерѣ идей Байля объясняются легко наличнымъ состояніемъ общественной жизни въ его время; къ этому слѣдуетъ еще присоединить превратности его собственной судьбы.

Байль родился въ Лангедокѣ, въ 1647 г., на почвѣ

средневѣковыхъ Альбигойцевъ; разрушенные замки, лежавшіе въ развалинахъ со времени походовъ противъ еретиковъ, служили живыми лѣтописями той отдаленной эпохи фанатизма, которая должна была прежде всего поразить воображеніе молодого Байля, рожденнаго въ протестантскомъ семействѣ. Но тоже пылкое воображеніе, которое должно было увлечь его юность, предало его потомъ въ руки іезуитовъ, и Байль перешелъ въ католичество съ такою легкостью, съ какою можно развѣ только перемѣнять одежду. Это выразилось и въ той замѣткѣ, которую сдѣлалъ Байль въ своихъ мемуарахъ по поводу перемѣны религіи: „Année 1669, le mardi, 19 de mars—changement de religion; le lendemain je repris l'étude de la logique“. Послѣ восемнадцати мѣсяцовъ, Байль уже бѣжалъ изъ іезуитскаго монастыря и опять возвратился къ протестантизму; но, вѣрнѣе сказать, онъ съ того времени не былъ ни католикомъ, ни протестантомъ. Какъ отступникъ, онъ долженъ былъ однако укрываться въ Швейцаріи, въ въ Женевѣ; поступилъ въ Каппетѣ домашнимъ наставникомъ, и наконецъ получилъ въ Седанѣ, тогда еще протестантскомъ городѣ Франціи, каѳедру философіи и исторіи. Тамъ-то онъ и сблизился съ другимъ профессоромъ Жюрьё. Но Седанъ, принадлежавшій герцогу Бульонскому, былъ завоеванъ Лудовикомъ XIV, въ 1675 г., и Байль долженъ былъ искать спасенія въ „ковчегѣ эмигрантовъ“, какъ онъ называлъ Голландію. Въ Роттердамѣ ему предложили снова каѳедру фило-

софіи и исторіи. Тамъ-то онъ и началъ свое изданіе *Nouvelles de la république des lettres* и свой *Dictionnaire* (1695—1697). Оттуда же онъ защищалъ своего врага, Лудовика XIV *(Avis, important aut refugiés)*, и съ такимъ усердіемъ, что распространился слухъ о назначенной ему пенсіи отъ французскаго правительства въ 1000 ливровъ. Вышедшая вслѣдъ за тѣмъ его *Critique sur l'histoire du calvinisme* нанесла еще большій ударъ протестантизму и окончательно разсорила его съ Жюрьё. Байль умеръ въ 1706 г., въ Роттердамѣ.

При тѣсной связи интеллектуальной дѣятельности Байля съ окружавшею его дѣйствительностью, весьма понятно, что отрицаніе составляетъ, повидимому, основной характеръ всѣхъ его произведеній: въ Седанѣ онъ терпитъ отъ ультракатолическихъ идей, приведшихъ туда Лудовика XIV; въ Роттердамѣ ему приходится бороться съ ультрапротестантизмомъ. Но было бы односторонне, какъ съ тѣмъ согласенъ и Лейбницъ, не видѣть въ философіи Байля и въ основанныхъ на ней его историческихъ идеяхъ ничего другого, кромѣ отрицанія. Видя неправду въ обоихъ лагеряхъ, раздѣлявшихъ современный ему міръ, Байль далъ положительный отвѣтъ на вопросъ: какъ же слѣдуетъ дѣйствовать и мыслить, чтобы не нарушать справедливости въ этомъ мірѣ? *Tolerance*, *терпимость* — вотъ главное правило того, кто дѣйствуетъ тамъ, гдѣ всѣ ошибаются, гдѣ ошибаются и мои противники, и я, который ихъ опровергаю. Не находя справедливости нигдѣ, Байль требуетъ свободы всему,

и себѣ, и своимъ противникамъ. Если такое ученіе Байля въ чемъ погрѣшаетъ, то это именно въ томъ, что его правило терпимости рискуетъ всегда впасть въ полный индифферентизмъ, безразличіе, что съ нимъ и случилось. Но выслушаемъ самого Байля, какъ онъ выражается въ одной изъ статей своего „Историческаго Лексикона", а именно, подъ словомъ *Arminius:*

„Когда обстоятельства мѣста и времени не допускаютъ господства новыхъ истинъ, какъ бы то ни было желательно для васъ, безъ того, чтобы не произвести тысячи безпорядковъ въ университетѣ, въ семействѣ, въ цѣломъ государствѣ, то во сто разъ лучше оставить вещи такъ, какъ они есть, нежели предпринимать реформу." Въ этихъ немногихъ словахъ заключена вся сила ученія Байля и вмѣстѣ вся критика на него самого. Никто на землѣ не справедливъ: это—отрицательная сторона его ученія; слѣдовательно, всѣ немного справедливы, а потому дайте право каждому на его жизнь, не преслѣдуйте никого: вотъ, положительное начало его ученія. Проведемъ этотъ принципъ до конца, и мы, встрѣтивъ зло, увидимъ себя вынужденными сказать вмѣстѣ съ Байлемъ: „да, это — зло, но и зло имѣетъ свою причину существованія, а потому оставимъ его въ покоѣ и не будемъ предпринимать никакой реформы." Въ этомъ крайнемъ развитіи начала терпимости, до полнаго индифферентизма, софизмъ его очевиденъ съ перваго взгляда: нетерпимость сама есть главное зло; добро же терпимо

уже по своей сущности; слѣдовательно, требовать отъ зла терпимости, это значило бы требовать отъ зла перестать быть зломъ; или другими словами: „будемъ всѣ терпимы, и такимъ образомъ допустимъ и зло, то есть допустимъ и нетерпимость.“ Очевидно, Байль начинаетъ проповѣдью и защитою терпимости, а въ результатѣ онъ принимаетъ подъ свою защиту зло, главное качество котораго—нетерпимость.

Совершенно подобные пріемы употребляетъ Байль и тогда, когда онъ защищаетъ религію противъ разума, и разумъ противъ религіи. По его словамъ, нашъ разумъ до того ничтоженъ, что мы больше обязаны въ своей исторіи глупостямъ и предразсудкамъ, а потому ничто не приноситъ столько вреда, какъ философія. „Вообще, правду сказать, говоритъ онъ въ своей Critique sur l'histoire du calvinisme, міръ сохраняется въ томъ положеніи, въ какомъ мы его видимъ, ни чѣмъ другимъ, какъ тысячью самыхъ ложныхъ предразсудковъ и тысячью глупѣйшихъ страстей; если бы философія достигла того, чтобы всѣ люди дѣйствовали по яснымъ и чистымъ идеямъ разума, то можно быть увѣреннымъ, что родъ человѣческій погибъ бы совершенно.“ Самъ авторъ „Похвалы глупости“, писавшій въ томъ же Роттердамѣ, за сто лѣтъ до Байля, не могъ бы сказать ничего болѣе пріятнаго для враговъ разума. И такъ, выше мы слышали, какъ Байль совѣтуетъ терпѣть все, ничего не предпринимать противъ зла; теперь онъ даетъ совѣтъ не разсуждать, не фи-

лософствовать; это ни къ чему не приведетъ, или, какъ выразился онъ въ другомъ мѣстѣ: „Для меня гораздо болѣе важна вѣра самаго глупаго крестьянина, чѣмъ вся ученость Сократа“. Царство разума, въ глазахъ Байля, есть самая забавная утопія; онъ допускаетъ, что философія можетъ занимать собою немногіе избранные умы, но она отнюдь не должна быть всеобщею принадлежностью: „Обыкновенные умы потеряются въ этой пропасти, если рѣшатся измѣрить ея глубину.....; въ наше время, женщины продолжаютъ заниматься науками и дѣлать книги, но есть большая опасность, что они отъ романа перейдутъ къ разсужденію, и, очертивъ голову, предадутся религіозному вольнодумству.“

Это немногое, приведенное нами для общей характеристики духа ученія Байля, даетъ однако намъ возможность отличить въ послѣдовательномъ развитіи этого ученія три періода, три степени: Байль началъ съ сомнѣнія въ томъ, что люди его времени называли добромъ и зломъ; такъ онъ дошелъ до сознанія необходимости ввести въ нашу жизнь начало терпимости; наконецъ, крайнее развитіе терпимости принудило его допустить въ жизни безразлично и зло и добро. Если мы ограничимся въ ученіи Байля его исходною точкою и послѣднимъ результатомъ, то мы, дѣйствительно, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, должны будемъ видѣть въ немъ одно отреченіе отъ разума и поклоненіе слѣпой вѣрѣ; но въ такомъ случаѣ мы выпустимъ изъ виду

положительную сторону ученія Байля, и весьма важную, а именно, утвержденіе начала терпимости.

Разсмотримъ теперь, какъ самъ Байль развилъ послѣдовательно всѣ три степени своего ученія, т. е., отрицаніе, терпимость и безразличіе, въ главныхъ проявленіяхъ нашей духовной жизни, а именно, въ морали, религіи, философіи вообще и въ исторической наукѣ въ особенности.

Начнемъ съ морали. Первое произведеніе, составившее извѣстность Байля, было написано имъ по странному поводу. Въ 1680 г., явилась огромная комета, обратившая на себя всеобщее вниманіе; она экзальтировала въ массахъ религіозное настроеніе, и дала случай патерамъ высказать много нравственныхъ мыслей о наказаніи, которымъ угрожаетъ Провидѣніе людямъ порочнымъ; политики также привязали къ кометѣ свои разсужденія: враги Лудовика XIV намекнули на близость его паденія; приверженцы прочли въ той же кометѣ предзнаменованіе его новыхъ побѣдъ; протестанты грозили кометой папистамъ, паписты — протестантамъ. Однимъ словомъ, по поводу кометы высказались всѣ, и тому, кто захотѣлъ бы говорить о ней, представлялся случай коснуться всего земного. Байль понялъ, что для него настала лучшая минута разсчитаться со всѣми въ одинъ разъ, и съ этою цѣлью онъ издалъ рядъ писемъ отъ лица католика, подъ заглавіемъ *Pensées diverses sur les comètes* — сочиненіе, въ которомъ астрономія занимала всего менѣе

мѣста. Байль начинаетъ весьма осторожно отдаленнымъ разсужденіемъ вообще о предразсудкахъ и преимущественно языческихъ, и прибавляетъ: „Я умоляю читателя замѣтить, что все сказанное мною не имѣетъ никакого отношенія къ истинной вѣрѣ.“ Дѣло, дѣйствительно, идетъ о различныхъ разсказахъ, приводимыхъ Виргиліемъ, Титомъ-Ливіемъ, Тацитомъ, но все это, конечно, одна маска; ревность, съ которою Байль нападаетъ на языческіе предразсудки, обличаетъ его покушеніе подвергнуть анализу начала католицизма. Мало-по-малу, авторъ переходитъ къ своей настоящей темѣ, оставляетъ кометы въ сторонѣ, и обращается къ тому страху, который наводило на всѣхъ католичество, вмѣстѣ съ кометою. При этомъ онъ доказываетъ почти тѣми же примѣрами, которыя мы видѣли у Бокля, что мораль не заключаетъ въ себѣ тѣхъ началъ прогресса, которыя встрѣчаются въ образованности, потому что она всегда неизмѣняема; Байль, какъ и Бокль, ссылается на эпоху крестоносцевъ, когда, при высшемъ нравственномъ настроеніи, господствовало крайнее варварство и жестокость; однимъ словомъ, Байль стремится, такъ сказать, *секуляризировать* мораль, и сдѣлать ее достояніемъ не той или другой религіозной секты или партіи, но даромъ каждаго, какъ, напримѣръ, математическія аксіомы не могутъ быть однимъ для протестанта и чѣмъ нибудь другимъ для католика: „Часть меньше цѣлаго,“ говорятъ всѣ; точно также: „надобно быть добродѣтель-

нымъ"—это не есть правило католическое или протестантское, но общечеловѣческое." И такъ, Байль, начавъ съ сомнѣнія въ справедливости притязаній различныхъ партій на владѣніе моралью, переходитъ къ ученію о терпимости, т. е. о дозволеніи каждому быть нравственнымъ, какъ онъ то понимаетъ самъ.

Чтобы понять весь смыслъ того результата, къ которому старался Байль привести своего читателя, необходимо перенестись въ то время, когда онъ писалъ свое quasi-изслѣдованіе о кометахъ: теологи всѣхъ партій увѣряли, что никто не можетъ быть честнымъ человѣкомъ, хорошимъ отцомъ семейства, добрымъ гражданиномъ и вѣрнымъ подданнымъ, одни — безъ того, чтобы быть католикомъ, другіе — безъ того, чтобы быть протестантомъ. Каждая партія хотѣла имѣть себѣ привилегію на мораль. Байль, чтобы примирить соперниковъ, начинаетъ съ того, что уничтожаетъ притязанія всѣхъ, и католиковъ, и протестантовъ: они спорили въ то время именно за то, чтобы быть государственною религіею, а идеи Байля были направлены къ безусловной терпимости, которая не могла нравиться ни католикамъ, ни протестантамъ. Въ то время, все готовилось къ уничтоженію Нантскаго эдикта, и министры Лудовика XIV, съ кошелькомъ въ рукахъ, обращали еретиковъ въ католичество. „Весьма нужно, писалъ Байль по этому поводу съ ироніей, монарху, рожденному для великаго, забавляться нынѣ тѣмъ, чтобы однимъ повивальнымъ

бабкамъ запрещать практику, а другимъ покровительствовать, или тѣмъ, чтобы повѣрять расходы, сдѣланные на новообращенныхъ и притомъ еще соображать, не будетъ ли много за обращеніе платить 100 ливровъ."

Въ философіи, Байль начинаетъ *(Comment. Phil.)* тѣмъ же сомнѣніемъ въ справедливости всѣхъ философскихъ системъ, и вообще отвергаетъ въ человѣчествѣ какъ разумъ, такъ и свободу; понятія о добрѣ и злѣ являются у него чѣмъ-то условнымъ. Такіе взгляды на значеніе недѣлимаго Байль переноситъ и на цѣлыя общества: господство разума въ исторіи кажется ему химерой; инстинкты, страсти — вотъ главные двигатели исторіи, а разумъ только губилъ все, до чего онъ ни касался: такъ, разумъ чистый, отвлеченный и очищенный отъ всякой страсти, совѣтовалъ Платону ввести многоженство, а „нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Байль, что одинъ изъ нашихъ пороковъ, называемый ревностью, воспрепятствовалъ многоженству, которое сдѣлалось бы источникомъ хаоса въ гражданскомъ обществѣ *(Крит. Кальвин.)*". Съ такой же точки зрѣнія смотритъ онъ на монархію, которая вызвана нашею порочностью, но въ то же время служитъ лучшимъ оплотомъ противъ хаоса; такъ что въ Голландіи всѣ заподозрили Байля въ желаніи угодить послѣднимъ разсужденіемъ Лудовику XIV.

При такомъ взглядѣ на судьбу человѣчества и недѣлимаго, Байль не допускаетъ никакого прогресса

и считаетъ историческую науку средствомъ къ выраженію личныхъ страстей и привязанностей. „Съ исторіею, говоритъ онъ, обращаются, какъ съ кускомъ мяса на кухнѣ: каждое общество приготовляетъ ее на свой вкусъ, такъ что одно и то же событіе кладется въ столько соусовъ, сколько существуетъ странъ въ мірѣ.“

Но мы и на этотъ разъ пришли бы къ ложному заключенію, если бы изъ приведенныхъ выше мѣстъ захотѣли видѣть въ Байлѣ простого скептика въ исторіи. Коснувшись, при одномъ случаѣ, въ своемъ разсужденіи по поводу кометъ, вопроса о значеніи слѣпого случая въ исторіи человѣка и человѣческихъ обществъ, Байль съ такою силою и убѣдительностью опровергаетъ увлеченія другихъ скептиковъ и доказываетъ совмѣстимость человѣческой воли съ непреложностью историческихъ законовъ, установленныхъ Провидѣніемъ, что даже соперникъ его, Лейбницъ, не могъ удержаться, чтобъ не выразить своего полнаго изумленія и не одобрить взгляда Байля.

„Я не затруднюсь, говоритъ Байль (гл. 231), утверждать, что всѣ тѣ, которые считаютъ чѣмъ-то страннымъ благоденствіе злыхъ людей, весьма мало размышляли *о природѣ божества*, и низвели законы высшей причины, управляющей всѣмъ міромъ, до размѣровъ какого-то подчиненнаго провидѣнія: это доказываетъ только ограниченность ума подобныхъ людей. Что же!? по ихъ понятіямъ, слѣдовало бы, чтобы

Богъ, установившій *свободныя причины* и *причины необходимыя* (des causes libres и des causes necessaires), далъ законы сообразные природѣ свободныхъ причинъ, но такъ, чтобы эти законы были до того непостоянны, что при малѣйшемъ неудовольствіи на нихъ со стороны отдѣльнаго человѣка, они извращались бы и тѣмъ уничтожали человѣческую свободу? Самый ничтожный правитель города заставитъ всѣхъ смѣяться надъ собою, если будетъ измѣнять свои правила и распоряженія столько разъ, сколько вздумается тому или другому лицу поднимать противъ него ропотъ. Неужели же Богъ, котораго законы имѣютъ цѣлью благо всей видимой нами вселенной, и который въ этомъ благѣ заинтересованъ весьма мало для себя, принужденъ отмѣнять свои законы, потому только что они сегодня не нравятся одному, а завтра — другому; или потому что какой-нибудь суевѣръ, полагая, что появившееся чудовище служитъ дурнымъ презнаменованіемъ, можетъ перейти отъ своего заблужденія къ мысли о необходимости преступной жертвы (Байль, какъ мы видѣли, постоянно избираетъ примѣры изъ язычества и теперь намекаетъ на случаи человѣческихъ жертвъ); или потому что какая нибудь добрая душа, которая впрочемъ не питаетъ довольно большого уваженія къ добродѣтели, чтобы вѣрить, что не быть наказаннымъ за зло есть своего рода наказаніе, вздумаетъ возмутиться, видя, что злой человѣкъ обогащается и наслаждается цвѣтущимъ здоровьемъ? Можно ли составить болѣе ложныя идеи о

всеобщемъ Провидѣніи? Всѣ согласны, что, напримѣръ, законъ, по которому тяжелая вещь давитъ легкую, устроенъ весьма премудро, и было бы смѣшно дѣлать притязанія на то, чтобы Богъ отмѣнилъ такой законъ при паденіи камня на ломкій сосудъ, восхищавшій собою своего владѣльца, и только для того, чтобы этотъ владѣлецъ былъ спасенъ отъ горя видѣть сосудъ разбитымъ. Не было ли бы точно также смѣшно желать, чтобы Богъ отмѣнилъ свои общіе законы, съ цѣлью въ какомъ нибудь отдѣльномъ случаѣ воспрепятствовать злому человѣку обогатиться на счетъ добраго человѣка? Чѣмъ болѣе злой человѣкъ презираетъ своею совѣстью и честью, тѣмъ онъ становится сильнѣе добраго человѣка; а потому, вслѣдствіе естественнаго хода вещей, злой всегда раззоритъ добраго. Если они оба займутся финансовыми операціями, то, по тому же естественному ходу вещей, злой обогатится скорѣе добраго человѣка, какъ сильный огонь пожретъ всегда больше дерева, нежели огонь слабый. Тѣ, которые желали бы, чтобы злой человѣкъ сдѣлался боленъ, точно также заблуждаются, какъ тѣ, которые желали бы, чтобы камень упалъ на стекло и не разбилъ бы его; ибо такіе люди желали бы собственно, чтобы органы такого человѣка, пища и воздухъ измѣнили въ себѣ свои общіе законы. Также и тѣ, которые жалуются на свое здоровье, жалуются собственно на то, что Богъ не хочетъ въ ихъ пользу отмѣнить свои общіе законы; притомъ такіе люди тѣмъ болѣе

несправедливы, что весьма часто, по не предвидимымъ путямъ божіимъ, естественный ходъ вещей ведетъ также къ наказанію за преступленіе.“

Приведя эти строки Байля, Лейбницъ невольно восклицаетъ, говоря: „Жаль, что Байль такъ скоро оставилъ ту дорогу, на которую онъ такъ счастливо вступилъ, разсуждая въ пользу Провидѣнія, ибо онъ принесъ бы тѣмъ большую пользу, и, говоря такъ прекрасно, могъ бы сказать еще много и другого прекраснаго.“ Лейбницъ правъ въ томъ отношеніи, что Байль дѣйствительно не оставался всегда на одной и той же точкѣ зрѣнія, и его „Историческій Лексиконъ,“ эта библія историческаго скептицизма, ставила современниковъ въ положеніе дѣлъ тѣмъ болѣе затруднительное, что скептицизмъ Байля заставлялъ часто сомнѣваться въ самомъ его сомнѣніи. Желая направить общество на болѣе твердую почву и дать ему опору въ сужденіяхъ объ исторической судьбѣ человѣка, Лейбницъ рѣшился подвергнуть подробному анализу все ученіе Байля и указать положительныя основы нашей исторической жизни. Таково существенное содержаніе и цѣль всей его Теодицеи. Байль, какъ мы видѣли, проповѣдуетъ терпимость, которая уже въ немъ самомъ вырождается въ болѣзненное безразличіе къ добру и злу; Байль примиряетъ по своему разумъ съ вѣрою, отказывая въ кредитѣ имъ обоимъ. Лейбницъ, возставая противъ заключеній Байля, хочетъ открыть новую дорогу, которая указала бы и разуму,

и вѣрѣ, ихъ настоящее мѣсто въ исторіи человѣческихъ дѣяній, и такимъ образомъ привела бы къ рѣшенію капитальнаго вопроса философіи исторіи, а именно: слѣпой-ли случай, или абсолютное провидѣніе, или наконецъ произволъ человѣка, управляютъ всею исторіею нашихъ обществъ.

Теодицея, по своей литературной внѣшности, вовсе не есть трактатъ, гдѣ въ той или другой системѣ излагается какое нибудь ученіе; она носитъ на себѣ ясные слѣды своей исторіи и представляетъ потому соединеніе разнообразныхъ замѣтокъ, объясненій по различнымъ вопросамъ, быть можетъ, даже въ томъ порядкѣ, какъ ему возражала королева Софія Доротея; оттого Теодицея изобилуетъ безчисленными повтореніями. Прежде всего, въ Теодицеѣ поражаетъ изумительная и разнообразная ученость автора, обнимающая почти всѣ области человѣческаго познанія — характеръ той эпохи, которую потому и называли эпохою полигисторовъ; на каждомъ шагу встрѣчаются неожиданныя сближенія; множество цитатъ изъ ученыхъ всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ. Все взятое вмѣстѣ представляетъ бесѣду, свободную, увлекательную и въ то же время увлекающуюся, но ни какъ не трактатъ, и не разсужденіе, не смотря на то, что Лейбницъ подраздѣляетъ Теодицею на три части, по тѣмъ главнымъ тремъ проблеммамъ, разрѣшеніе которыхъ составляетъ цѣль всего труда. Но Лейбницъ не держится строго своего плана въ самомъ изложеніи, и

потому данныя тѣхъ трехъ частей нерѣдко помѣщаются имъ вовсе не на своемъ мѣстѣ и разсѣяны по всей Теодицеѣ. Тѣмъ не менѣе мы, приступая теперь къ изложенію содержанія Теодицеи, постараемся воспользоваться приводимой у Лейбница классификаціею и будемъ слѣдовать не тому порядку, въ которомъ онъ изложилъ свой трудъ, но тому, въ которомъ онъ намѣревался излагать.

Вотъ тѣ три главныя проблеммы Теодицеи:

1. Согласить въ исторіи предвѣдѣніе божества съ свободою человѣка, и свободу божества съ его неизмѣняемостью;

2. Согласить благость божію съ существованіемъ зла, или оправдать Провидѣніе; и

3. Доказать, что существующій міръ есть *наилучшій* (optimus) міръ.

Послѣдняя проблемма дала названіе *оптимизма* всей философско-исторической системы Лейбница. При томъ вліяніи, которое и до сихъ поръ сохраняютъ идеи оптимизма и пессимизма въ жизни и дѣятельности, въ сужденіяхъ и оцѣнкахъ, система Лейбница, какъ она имъ изложена въ Теодицеѣ, всегда будетъ представлять не одинъ научный, но и живой, практическій интересъ, или какъ предметъ удивленія, или какъ предметъ осужденія, смотря потому на сколько то или другое время будетъ подходить или противорѣчить идеямъ Лейбница.

Первая проблемма: О предвѣдѣніи божества и сво-

бодѣ человѣческой воли; о свободѣ божества и его неизмѣняемости. — Лейбницъ кладетъ въ основаніе своихъ изслѣдованій, которыя нельзя впрочемъ назвать легкодоступными и осязательными, весьма ясную и чисто-психологическую идею о природѣ божества, съ тѣмъ чтобы вывести изъ нея всѣ желаемыя послѣдствія: „Идея божества, говоритъ онъ, составляется чрезъ уничтоженіе въ насъ самихъ того, что ограничиваетъ наше совершенство.“ Другими словами, то, что въ человѣкѣ является, какъ ограниченное, условное, въ божествѣ то же самое дѣлается безграничнымъ, безусловнымъ; такимъ образомъ, человѣкъ, дойдя до сознанія своихъ собственныхъ душевныхъ качествъ, чрезъ то самое доходитъ до познанія божества, расширяя до безконечности ограниченныя силы собственной души. Выходя изъ такой простой мысли, какъ изъ аксіомы, Лейбницъ выводитъ всѣ подробности о сущности божества и пользуется при этомъ способностью нашего языка возвышать всякое качество изъ положительной въ превосходную степень. За тѣмъ Лейбницъ приступаетъ къ главной своей задачѣ, а именно показать, что исчисленныя имъ качества божества, какъ-то, всевѣдѣніе, всемогущество и т. д., не стоятъ нисколько въ противорѣчіи съ нашимъ же понятіемъ о свободной волѣ человѣка, и что между нашею свободою и божественными аттрибутами нѣтъ никакой антиноміи.

Вотъ, какимъ образомъ формулируетъ самъ Лейб-

ницъ, въ началѣ своей Теодицеи, всѣ возраженія противъ аттрибутовъ божества, какъ они приводятся крайними защитниками человѣческой свободы:

1. Предвѣдѣніе божества опредѣляетъ впередъ всю будущность, а наша свобода противится всякому подобному опредѣленію; слѣдовательно, если вся исторія человѣчества извѣстна божеству напередъ, то или человѣческая свобода невозможна, или немыслимо то предвѣдѣніе.

2. Все происходитъ по волѣ божіей, слѣдовательно человѣкъ не свободенъ.

3. Нѣтъ ничего безъ причины; а свободный актъ не долженъ имѣть для себя причины, слѣдовательно, опять человѣкъ не свободенъ.

Однимъ словомъ, если допустить, что исторія есть продуктъ человѣческой воли, то въ такомъ случаѣ нельзя себѣ представить, чтобы исторія могла быть кѣмъ нибудь предвидѣна; и наоборотъ, Лейбницъ согласенъ, что такое противоположеніе имѣетъ свое основаніе, но дѣло именно и состоитъ въ томъ, что основаніе ложно: тѣ, которые видятъ противорѣчіе свободы человѣка съ общимъ міроправленіемъ, затрудняются собственнымъ же ложнымъ взглядомъ на свободу человѣка и на характеръ божества. Такіе люди, продолжаетъ Лейбницъ, представляютъ себѣ свободу какимъ-то безразличнымъ состояніемъ и сравниваютъ ее съ вѣсами стоящими на точкѣ равновѣсія. Между тѣмъ, сознаніе каждаго говоритъ, что наша душа не

знаетъ никакого состоянія безразличнаго: она всегда находится подъ впечатлѣніемъ или внѣшняго міра или внутреннихъ идей, а слѣдовательно всегда имѣетъ для себя *опредѣленное* состояніе. Такимъ образомъ, Лейбницъ вводитъ новое понятіе для состоянія нашей души; его противники допускаютъ только два состоянія, а именно полной свободы и безусловной необходимости; полная свобода стоитъ въ противорѣчіи съ аттрибутами божества; безусловная необходимость исключаетъ всякую свободу. Лейбницъ вводитъ новое понятіе *опредѣляемости* нашей души (determination), которая не есть необходимость, и наши поступки могутъ быть предвидѣны божествомъ именно потому, что они служатъ результатомъ опредѣленнаго состоянія души, но не необходимаго.

Изъ понятія *опредѣляемости* и *необходимости* Лейбницъ выводитъ два главные принципа, управляющіе духовнымъ и матеріальнымъ міромъ: принципъ *противорѣчія* и *достаточной причины* (contradiction и raison suffisante). Соотвѣтственно этимъ двумъ принципамъ, всякая „необходимость“ бываетъ двоякаго рода: *геометрическая* и *ипотетическая*. Принципъ „противорѣчія“ порождаетъ „геометрическую необходимость,“ на которой основанъ фатализмъ, и актъ, не допускающій противорѣчія, не можетъ быть никакъ свободнымъ; это — необходимо, какъ смерть. „Ипотетическая необходимость“ руководится одною „достаточною причиною,“ и въ этомъ случаѣ ничто не ведетъ насъ къ

прямому противорѣчію. Лейбницъ сравниваетъ вліяніе „достаточной причины“ и „ипотетической необходимости“ съ вліяніемъ звѣздъ, какъ его понимали въ средніе вѣка: *astra inclinant, non necessitant*, т. е. звѣзды склоняютъ, но не принуждаютъ. И такъ, „опредѣляемость“ нашей души порождаетъ одну ипотетическую необходимость, и божество въ исторіи людей является только „достаточною причиною,“ которая, какъ звѣзды, склоняетъ нашу волю, но не принуждаетъ. Изъ всего этого слѣдуетъ, что свобода человѣка не находится въ противорѣчіи съ качествами божества; тѣ же, которые думаютъ иначе, смѣшиваютъ ипотетическую необходимость съ геометрическою, и налагаютъ на человѣка послѣднюю, между тѣмъ какъ человѣкъ признаетъ для себя одну „достаточную причину.“

Но не смотря на всѣ усилія Лейбница спасти и свободу человѣка, и міроправленіе, новая терминологія и тонкое различіе между *inclinare* и *necessitare*, не могли достаточно убѣждать, и „человѣкъ Лейбница“ вышелъ не больше, какъ самымъ умнымъ и ловкимъ автоматомъ, который имѣетъ предъ собою множество ходовъ на шахматной доскѣ жизни, но дѣлаетъ непремѣнно ходъ, предвидѣнный его мастеромъ. Самъ Лейбницъ нисколько не обманывалъ себя въ этомъ отношеніи и давалъ слѣдующее опредѣленіе свободѣ человѣка: „Свобода состоитъ 1) въ *разсудкѣ* (intelligence), который обнимаетъ собою опредѣленное знаніе предмета разсужденія; въ *волѣ* (spontaneité), съ

которою мы рѣшаемся на дѣйствіе, и въ *contingence*, т. е., въ исключеніи логической или метафизической необходимости. Разумъ составляетъ душу свободы, а остальное — ея тѣло и основы... Наши познанія бываютъ двоякаго рода, ясныя или сбивчивыя. Ясныя познанія, или разсудокъ, состоятъ въ правильномъ употребленіи разума; сбивчивыя познанія сообщаются намъ чувствами. И мы можемъ сказать, что мы изъяты отъ рабства на столько, на сколько мы дѣйствуемъ съ ясностью познанія; и на столько порабощены страстямъ, на сколько наши познанія сбивчивы. И въ этомъ-то смыслѣ мы не имѣемъ полной свободы духа, какую можно было бы желать; такъ что приходится сказать вмѣстѣ съ св. Августиномъ, что мы, ставъ подчинены грѣху, пользуемся *свободою раба*. Между тѣмъ рабъ, какимъ бы рабомъ онъ ни былъ, не лишенъ возможности выбора въ предѣлахъ дозволенныхъ ему, хотя не рѣдко онъ принужденъ въ своемъ крайнемъ положеніи *выбирать одно изъ двухъ золъ*, ибо превосходнѣйшая сила не дозволяетъ ему достигнуть полнаго желаемаго блага. И то, что цѣпи и насиліе производятъ въ рабѣ, въ насъ замѣняется страстями, которыхъ принужденіе сладко, но тѣмъ не менѣе пагубно (II, 288—289).“

Однимъ словомъ, свобода человѣка у Лейбница примирена съ міроправленіемъ тѣмъ, что онъ ее низвелъ до „свободы раба,“ чего никакъ не могъ желать нашъ философъ, когда онъ въ началѣ выступилъ

противъ враждебнаго ему ученія, называвшаго свободу человѣка также рабствомъ, и потомъ кончилъ перифразомъ, а именно замѣнилъ *рабство* другими словами: *свободою раба*.

Другая сторона первой проблеммы Лейбница, а именно доказать, что свобода божества не исключаетъ его неизмѣняемости, принадлежитъ болѣе области теологіи, и потому не имѣетъ прямого отношенія къ нашему предмету. Замѣтимъ только одно, что въ этомъ единственномъ вопросѣ Лейбницъ сошелся съ Байлемъ, и даже воспользовался, какъ мы видѣли выше, аргументами своего противника, чтобы обратить въ смѣшное притязанія тѣхъ людей, которые считали бы божество свободнымъ только въ томъ случаѣ, когда оно могло бы измѣнять законы природы по нашимъ капризамъ и личнымъ страстямъ, чтобы дождь не мѣшалъ нашей прогулкѣ, чтобы вѣтеръ дулъ въ ту сторону, куда намъ нужно плыть и т. д.

Вторая проблемма: Какъ согласить благость божію съ существованіемъ зла, или какое мѣсто въ исторіи принадлежитъ Провидѣнію? — Вотъ, тѣ двѣ дилеммы, въ формѣ которыхъ Лейбницъ представляетъ себѣ мнѣніе противниковъ по этому вопросу:

1) или божество не умѣло, или не могло, или не желало предовратить зло, и въ такомъ случаѣ оно не можетъ быть названо Провидѣніемъ;

2) или оно знало, могло и желало, но тогда откуда зло?

Другими словами: *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* т. е.: „Если Богъ существуетъ, откуда зло? если не существуетъ, откуда добро?“

Эта вторая часть Теодицеи стоитъ гораздо ближе къ интересамъ философіи исторіи, и вмѣстѣ представляетъ, какъ мы увидимъ, менѣе метафизическихъ тонкостей и гораздо болѣе истинно высокаго.

„Байль, говоритъ Лейбницъ, утверждаетъ, что, при ограниченности человѣческаго духа, надъ всѣми этими вопросами можно только смѣяться. А я признаю въ нихъ всю мощь человѣческаго духа, который стремится проникнуть въ самую сущность вещей. Это — новыя отверзстія, или, такъ сказать, лучи восходящаго солнца, которое обѣщаетъ намъ пролить большой свѣтъ...“ На этотъ разъ Лейбницъ не пускается, какъ въ первой части, прямо въ отвлеченные аргументы, но, подобно искусному оратору, старается расположить въ свою пользу не столько голову, сколько сердце своего читателя, зная, что сердце гораздо доступнѣе головы. И потому онъ начинаетъ говорить о томъ, что вселенная есть огромная республика, управляемая лучшимъ изъ всѣхъ отцовъ, что потому не нужно увлекаться мимолетностью злого. Онъ предлагаетъ каждому сосчитать въ своей жизни дни здоровья и болѣзни, и притомъ припомнить себѣ, какъ мы мало наклонны восхищаться множествомъ дней здоровья, даже считаемъ признакомъ здоровья то, что мы не думаемъ о немъ; и какъ мы кричимъ, когда

дѣлаемся больны хотя на одинъ часъ. Изъ этого слѣдуетъ только то, что на землѣ добра такъ много, что оно дѣлается для насъ чѣмъ-то вовсе незамѣтнымъ и не заслуживающимъ вниманія, между тѣмъ какъ зло раздражаетъ насъ именно потому, что оно весьма рѣдко. Лейбницъ предлагаетъ также сосчитать въ любомъ городѣ жилые дома съ одной стороны, и съ другой — темницы и больницы: вездѣ сильный перевѣсъ на сторонѣ благоденствія. „Въ отношеніи добродѣтели и порока, замѣчаетъ Лейбницъ, господствуетъ скорѣе извѣстная посредственность. Уже Макіавель замѣтилъ, что на землѣ чрезвычайно мало людей весьма дурныхъ и весьма хорошихъ, и что именно вслѣдствіе того не удавались многія великія предпріятія.“

Но противники Лейбница продолжаютъ возражать: „Допустимъ, что зло весьма мало по сравненію съ тѣмъ зломъ, которое могло бы приключаться ежедневно; но оно все же есть, и приведенное выше объясненіе не уничтожаетъ его.“

Чтобы отвѣтить на такое разсужденіе, Лейбницъ приступаетъ къ опредѣленію самой природы зла, съ цѣлью обнаружить такимъ образомъ настоящій его источникъ.

Зло бываетъ метафизическое, моральное и физическое. Можетъ-ли которое нибудь изъ нихъ быть приписано божеству?

Зло метафизическое собственно есть только одно несовершенство нашихъ способностей, и потому оно,

собственно говоря, не можетъ быть названо ни добромъ, ни зломъ.

Физическое зло не можетъ быть также произведено Богомъ, потому что оно есть только отрицаніе, и притомъ имѣетъ для себя причину не *efficiens*, но *deficiens*, т. е. не дѣйствующую, но отсутствующую. Другими словами, зло не имѣетъ для себя причины, которая бы его производила, и является только вслѣдствіе того, что причина добра отсутствуетъ. Но вотъ и собственное наглядное объясненіе эффиціента и дефиціента зла, какъ его приводитъ самъ Лейбницъ:

„Предположимъ, говоритъ онъ, что теченіе одной и той же рѣки несетъ на себѣ нѣсколько барокъ, которыя отличаются другъ отъ друга кладью: однѣ нагружены деревомъ, другія камнемъ, и притомъ однѣ больше, другія меньше. При такихъ условіяхъ, случится, что однѣ барки, болѣе нагруженныя, поплывутъ тише другихъ, если допустить, что вѣтеръ, весла или какое нибудь другое средство не будутъ имъ помогать. Собственно тяжесть составляетъ причину медленности тѣхъ или другихъ, потому что всѣ барки несутся однимъ и тѣмъ же теченіемъ, а не идутъ вверхъ; тяжесть опять есть результатъ плотности тѣлъ. И такъ, сама матерія наклонна по своей природѣ къ медленности..... Сравнимъ теперь силу теченія рѣки съ дѣятельностью божества, которое производитъ и охраняетъ то, что вложено въ сотворенное, и даетъ ему совершенство, бытіе и силу; сравнимъ,

говорю я, инерцію матеріи съ естественнымъ несовершенствомъ тварей, и медленность нагруженной барки съ недостатками качествъ сотвореннаго, и мы найдемъ, что нѣтъ ничего справедливѣе такого сравненія. Теченіе есть причина движенія барки, но не ея медленности; Богъ есть причина совершенствъ природы, но ограниченность твари есть причина ея недостатковъ въ дѣйствіи.“

Но Богъ иногда дѣйствительно хочетъ зла, замѣчаетъ Лейбницъ, съ цѣлью наказать или исправить насъ: „о физическомъ злѣ можно сказать, что Богъ иногда хочетъ его, какъ наказаніе за нашъ проступокъ, а иногда какъ средство для предупрежденія большаго зла или для произведенія большаго добра. Наказаніе служитъ примѣромъ, и зло часто посылается для того, чтобы лучше насладиться добромъ, а иногда оно служитъ даже причиною усовершенствованія тѣхъ, кто страдаетъ, какъ посѣянное зерно должно развалиться, чтобы дать ростокъ; это то прекрасное сравненіе, которое сдѣлалъ самъ Спаситель“.

Освободивъ такимъ образомъ божество отъ обвиненія въ физическомъ злѣ, Лейбницъ приступаетъ къ послѣднему возраженію, чтобы очистить божество отъ обвиненія въ нравственномъ злѣ.

Съ этою цѣлью Лейбницъ берется за весьма глубокій, и можетъ быть даже слишкомъ тонкій, анализъ понятія историческаго провидѣнія. Онъ различаетъ въ Провидѣніи двоякую волю: *antécédente* и *consequente*,

предшествующую и послѣдующую: первая безусловно желаетъ добра, вторая стремится только къ возможно-лучшему (le meilleur possible). Въ послѣднемъ случаѣ, Богъ только допускаетъ зло и то подъ условіемъ произвести возможно лучшее, а потому не можетъ быть также признанъ виновникомъ зла. Причину же заблужденія своихъ противниковъ по этому предмету Лейбницъ ищетъ въ непониманіи ими настоящаго значенія историческихъ путей Провидѣнія, и въ смѣшеніи ихъ двойнаго характера. Одни не видѣли въ путяхъ Провидѣнія ничего другого, кромѣ *частнаго* характера; другіе считали ихъ только чѣмъ-то *общимъ* (particuliéres и générales). Частный характеръ Провидѣнія или *партикуляризмъ* былъ проповѣдуемъ въ богословіи—атеистами, и въ политикѣ — деспотами. Между тѣмъ, какимъ образомъ можно допустить, чтобы въ *части* какого-нибудь событія выразилась *вся* воля Провидѣнія? А потому для человѣка разумно мыслящаго необходимо представлять однѣ общія пути Провидѣнія. Другими словами, зло въ мірѣ бываетъ всегда *частно*, пути же Провидѣнія всегда *общи*, а потому зло не можетъ быть приписано Провидѣнію.

Но на такое формальное объясненіе можно было точно также формально возражать Лейбницу, и Лейбницъ предвидѣлъ такое возраженіе. Можно было сказать, что есть такіе случаи партикуляризма Провидѣнія, которые пользуются большимъ авторитетомъ и опровергаютъ теорію Лейбница, а именно, чудеса,

услышанныя молитвы, вознагражденія за добрыя дѣла, исполненные обѣты и т. п. Или, какимъ образомъ крестоносный баронъ въ средніе вѣка одною рукою грабилъ, а другою дѣлалъ благочестивыя обѣты, и даже въ эпоху реформаціи можно было не только сегодня сдѣлать преступленіе, а завтра купить индульгенцію, но и наоборотъ, сегодня купить индульгенцію, а завтра сдѣлать преступленіе?

Но эти возраженія сами служатъ только свидѣтельствомъ, что были эпохи въ исторіи человѣчества, когда все общество носило на себѣ исключительный характеръ религіознаго партикуляризма, и Лейбницъ безъ труда устраняетъ всѣ подобныя возраженія: „Я думаю, говоритъ онъ (II, 207), что чудеса не имѣютъ въ себѣ ничего, что отличало бы ихъ отъ другихъ событій, ибо причина порядка, который выше порядка естественнаго, принуждаетъ производить чудесное. А потому я вовсе не согласенъ съ от. Малебраншемъ, что Богъ отмѣняетъ общіе законы всякій разъ, когда того требуетъ порядокъ; если онъ и отмѣняетъ законъ, то только тогда, когда этотъ законъ замѣняется новымъ, болѣе примѣняемымъ; и то, чего хочетъ порядокъ, будетъ всегда соотвѣтствовать правилу этого порядка, который самъ принадлежитъ къ числу общихъ законовъ. Характеръ чудеснаго, принимаемаго въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, состоитъ въ томъ, что его не умѣютъ объяснить природою сотворенныхъ вещей. Вотъ потому, если Богъ далъ общій законъ,

по которому, напримѣръ, всѣ тѣла стремятся другъ къ другу, то самое исполненіе этого закона является рядомъ безпрерывныхъ чудесъ. И точно также, если Богъ желаетъ, чтобы органы тѣла сообразовались съ волею души по системѣ *случайныхъ причинъ*, то такой законъ приводится въ исполненіе безпрерывными чудесами.“

Такимъ образомъ, по теоріи Лейбница, участіе Провидѣнія въ исторіи возбуждаетъ всѣ возраженія только потому, что и теологи, и политики, и философы переносятъ на провидѣніе тотъ партикуляризмъ, которымъ отличается воля человѣка. Воля человѣка ограничена не столько потому, что она не можетъ желать всего, что бы пришло на мысль человѣку, но именно потому, что она всякій разъ относится къ чему нибудь особенному, отдѣльному, опредѣленному; воля божества, въ противоположность волѣ человѣка, можетъ относиться ко всему вдругъ, а не къ тому, или другому отдѣльному случаю.

Законы *партикуляризма* и *генерализаціи*, какъ они указаны Лейбницомъ, могутъ имѣть большое примѣненіе къ объясненію развитія человѣческихъ обществъ. Партикуляризмъ является, дѣйствительно, въ обществѣ, какъ извѣстная степень его умственнаго, нравственнаго и политическаго развитія, и притомъ именно самая нисшая степень. Общество, не вышедшее изъ состоянія партикуляризма остается недоступнымъ идеямъ генерализаціи: угожденіе лицу, просьба, эгоизмъ, оказы-

ваютъ въ немъ могущественное вліяніе на ходъ дѣлъ и на людскія отношенія. Примѣръ самаго высшаго развитія партикуляризма представляетъ исторія Востока, гдѣ и воля божества, и воля правителя, носятъ на себѣ чисто партикулярный характеръ. Второе мѣсто въ этомъ отношеніи занимаетъ исторія среднихъ вѣковъ, съ своими феодальными баронами и идеями католичества. Исторія Греціи и Рима, равно какъ и новѣйшая исторія, начиная съ реформаціи, пріобрѣтаютъ свое величіе именно на столько, на сколько они успѣваютъ стать выше партикуляризма и направить волю человѣка къ общимъ цѣлямъ, или, говоря языкомъ Лейбница, приблизить характеръ человѣческой воли къ характеру воли Провидѣнія, вмѣсто того, чтобы поступать наоборотъ, и на Провидѣніе переносить партикуляризмъ воли человѣка.

Заключеніе, къ которому приводитъ вторая часть Теодицеи, можетъ быть теперь высказано нами съ совершенною ясностью: исторія человѣчества есть результатъ *общей* воли Провидѣнія и *партикулярной* воли человѣка; зло въ исторіи есть только частный случай, какъ результатъ преувеличеннаго партикуляризма человѣка; въ общемъ же ходѣ, исторія идетъ постоянно къ добру, потому что общее вытекаетъ изъ общей воли Провидѣнія, и слѣдовательно, существующій нынѣ міръ есть лучшій изъ всѣхъ, какой возможенъ въ настоящую минуту.

Но послѣднее положеніе о лучшемъ мірѣ изъ мі-

ровъ есть только одинъ выводъ; и потому Лейбницъ посвящаетъ еще третью часть, чтобы доказать дѣйствительность своей проблеммы, по содержанію которой вся историческая теорія Лейбница носитъ названіе оптимизма.

Третья проблемма: Существующій міръ есть лучшій міръ. — Вся теорія Лейбница, по этому вопросу, состоитъ изъ двухъ главныхъ основоположеній, доказательство которыхъ составляетъ послѣднюю цѣль Теодицеи: 1) на свѣтѣ существуетъ множество возможныхъ міровъ, стремящихся къ бытію; и 2) Богъ избралъ изъ нихъ самый лучшій. Мы согласны съ тѣмъ, что всякая философема, приведенная къ краткимъ положеніямъ, безъ дальнѣйшихъ объясненій, очень часто представляется безцѣльною, произвольною и праздною игрою утонченнаго ума. Можетъ быть, и тѣ вышеприведенныя основоположенія оптимизма Лейбница произведутъ съ перваго раза такое же невыгодное впечатлѣніе; между тѣмъ, всѣ наши самыя высокія убѣжденія въ безконечность прогресса, всѣ идеи о братской любви между людьми суть ни что иное, какъ далекій выводъ изъ тѣхъ, повидимому, метафизическихъ началъ, которыя поставилъ Лейбницъ во главѣ своего оптимизма. „Человѣкъ, не проникнутый тѣми основными началами, по словамъ Лейбница, похожъ на того рабочаго, который родился и воспитывался въ соляныхъ копяхъ Ѳракіи, и который увѣрилъ себя, что въ мірѣ нѣтъ другого свѣта, кромѣ

слабаго свѣта той мерцающей лампы, которая могла едва-едва направлять его шаги въ темнотѣ*)." Лейбницъ приглашаетъ насъ отойти отъ такого взгляда ѳракійскаго рудокопа и взглянуть шире на прошедшее и будущее. Всякое существо, говоритъ онъ, каково бы оно ни было, человѣкъ, животное, растеніе, все безсмертно по своей природѣ. Никто не погибаетъ, какъ ничто, собственно говоря, не начинаетъ своего существованія. Только нашимъ тѣлеснымъ глазамъ кажется, что все выходитъ изъ ничтожества и въ ничтожество возвращается. Разумъ разсѣеваетъ эти предразсудки и учитъ насъ, что смерть, какъ и рожденіе, есть только преобразованіе. „Въ мірѣ существуетъ одинъ безпрерывный и самобытный прогрессъ, стремящійся къ верху красоты и совершенства, какое возможно для рукъ божества, такъ что міръ стремится постоянно къ лучшему быту (à une condition toujours meilleur)".

Вотъ, тотъ смыслъ, который соединяетъ Лейбницъ съ своимъ „лучшимъ міромъ"; а потому не надобно себѣ представлять, что Лейбницъ предполагалъ, что въ этомъ мірѣ все, что существуетъ, то хорошо; лучшій міръ можетъ быть еще очень худой, но его превосходство состоитъ именно въ томъ, что онъ безконеченъ и всецѣленъ. „Я не сомнѣваюсь, восклицаетъ Лейбницъ, что отдѣльный человѣкъ въ глазахъ божества гораздо выше отдѣльнаго льва; но я не знаю,

*) Отрывки изъ сочиненій Лейбница, изданные Эрдманномъ.

можно ли быть увѣреннымъ въ томъ, чтобы Богъ предпочелъ одного человѣка всей породѣ львовъ. Такое мнѣніе составляетъ остатокъ преувеличеннаго убѣжденія въ томъ, что все существуетъ единственно для человѣка.“ Эти восторженныя слова Лейбница вытекаютъ прямо изъ его широкаго взгляда на значеніе прогресса и изъ всеобъемлющей идеи „лучшаго міра.“ Лейбницъ называетъ существующій міръ лучшимъ міромъ именно за то, что онъ не конеченъ, и въ своей безконечности идетъ постоянно къ лучшему, не остается ни на минуту тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, и есть вѣчно живой, видоизмѣняющійся и обнимающій въ своихъ перемѣнахъ все, такъ что ни одинъ волосъ не падаетъ съ нашей головы безъ того, чтобы и въ этомъ паденіи не было прогресса. Самое выраженіе „вселенная“ въ глазахъ Лейбница есть еще весьма узкая идея, эгоистическая; она отличается только степенью отъ эгоизма нашего *я*. Подъ вселенною онъ разумѣетъ не тотъ или другой моментъ ея существованія, не то или другое ея пространство, но всецѣлость, полный рядъ развитія прошедшаго, настоящаго и будущаго. И въ этомъ смыслѣ нашъ міръ есть лучшій изъ міровъ; если бы кто могъ утверждать, что настоящій міръ кончится въ своемъ развитіи, тогда можно было бы предположить, что могъ бы быть еще лучшій міръ; но существующее — вѣчно и въ своемъ прошедшемъ, и въ своемъ будущемъ, а потому невозможно представить себѣ другого лучшаго міра. Однимъ словомъ,

всякій міръ, который не могъ бы быть лучшимъ, стоялъ бы ниже существующаго міра, который, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, имѣетъ одно безконечное преимущество, а именно, дѣлаться постоянно лучшимъ, и слѣдовательно быть лучшимъ самаго лучшаго міра.

Обращаясь къ своимъ противникамъ, которые, замѣчая недостатки существующаго міра, говорятъ объ однихъ его несовершенствахъ и представляютъ свои программы міротворенія, Лейбницъ возражаетъ, указывая на весь ихъ партикуляризмъ сужденія: „Горшечникъ, говоритъ онъ, мнетъ и переминаетъ глину, какъ онъ хочетъ, и никто не спроситъ у него, почему онъ поступаетъ такъ, а не иначе. Онъ даетъ ей одну форму, потомъ снова разбиваетъ, и не имѣетъ для себя другой причины, кромѣ своей личной воли.“ Такимъ образомъ, въ воззрѣніяхъ противниковъ Лейбница, мы сравниваемся съ кускомъ глины, а божество съ горшечникомъ; но въ такомъ случаѣ глинѣ не слѣдуетъ знать, почему горшечникъ втискиваетъ ее въ ту или другую форму, а именно на этомъ отрицательномъ результатѣ остановился Байль по отношенію третьей проблеммы Лейбница, говоря, „какъ возможно человѣку брать на себя рѣшеніе такихъ вопросовъ, когда онъ не можетъ сдѣлать двухъ стежковъ, если не умѣетъ шить.... Къ чему бы намъ послужилъ ключъ отъ ящика, если бы мы не знали, какъ его должно употреблять?“

Возраженіемъ противъ такого индифферентизма

Лейбницъ думалъ заключить свою Теодицею, но желаніе высказать еще разъ свои убѣжденія и притомъ самымъ доступнымъ и нагляднымъ образомъ побудило его присоединить въ концѣ цѣлый діалогъ, который при своей краткости, можетъ быть нами приведенъ здѣсь вполнѣ.

„Я имѣлъ намѣреніе, говоритъ Лейбницъ, въ концѣ Теодицеи, остановиться на этомъ, послѣ того какъ, мнѣ кажется, я отвѣтилъ на всѣ возраженія Байля по этому предмету, какія только я могъ встрѣтить въ его произведеніяхъ. Но, вспомнивъ о „Діалогѣ" Лаврентія Валлы (ученаго филолога XVI вѣка), гдѣ онъ говоритъ о *свободной волѣ* (le libre Arbitre) противъ Боэція, я нашелъ, что будетъ кстати помѣстить его здѣсь въ сокращеніи, сохраняя впрочемъ форму разговора, и кончить то, на чемъ онъ останавливается, продоливъ начатую имъ басню. Я вовсе не имѣю въ виду при этомъ дѣлать свой предметъ болѣе занимательнымъ, и желаю только объяснить цѣль своего разсужденія самымъ яснымъ и общедоступнымъ образомъ, какой для меня возможенъ. Этотъ *Діалогъ* Валлы и его *Книги о страсти и истинномъ благѣ* служатъ достаточнымъ доказательствомъ того, что онъ былъ такой же хорошій философъ, какъ и гуманистъ. Тѣ четыре книги были написаны Валлою противъ четырехъ книгъ Боэція „Объ утѣшеніи," а Діалогъ направленъ противъ пятой книги. Нѣкто Антоній Глареа, испанецъ, проситъ Лаврентія Валлу объяснить ему труд-

ности вопроса о свободной волѣ, который столь же мало извѣстенъ, сколько заслуживаетъ быть извѣстнымъ, и отъ котораго зависитъ правда и неправда, наказаніе и награда въ этой жизни и въ жизни будущей. Лаврентій Валла отвѣчаетъ ему, что мы должны утѣшаться въ своемъ невѣжествѣ, которое обще намъ со всѣмъ міромъ, какъ мы утѣшаемся тѣмъ, что не имѣемъ крыльевъ птицы.

„*Антоній.* Я знаю, что вы, какъ второй Дедалъ, можете мнѣ дать крылья, чтобы вылетѣть изъ темницы невѣжества и подняться до высоты Истины, этой отчизны нашей души. Книги, которыя я читалъ, не удовлетворили меня, ни даже знаменитый Боэцій, который пользуется всеобщимъ уваженіемъ. Я не знаю, понималъ-ли онъ самъ то, что говорилъ о разумѣ Бога и о вѣчности, предшествующей временамъ. И я спрашиваю вашего мнѣнія о способѣ примирить человѣческую свободу съ божественнымъ предвѣдѣніемъ.

„*Лаврентій.* Я опасаюсь оскорбить многихъ, возражая противъ такого знаменитаго мужа, какъ Боэцій; тѣмъ не менѣе я предпочитаю такому страху уваженіе къ просьбѣ одного изъ своихъ друзей, если только вы мнѣ обѣщаете....

„*Антоній.* Что̀ такое?

„*Лаврентій.* Что вы, пообѣдавъ у меня, не потребуете того, чтобы я накормилъ васъ ужиномъ, то-есть, я желаю, чтобы вы ограничились рѣшеніемъ предло-

женнаго вами вопроса, и не предлагали мнѣ новыхъ вопросовъ.

„*Антоній.* Обѣщаю! Вотъ въ чемъ состоитъ все затрудненіе: если Богъ предвидѣлъ измѣну Іуды, то его измѣна была необходима; онъ не имѣлъ возможности не измѣнить. Въ невозможномъ нѣтъ отвѣтственности, а слѣдовательно онъ не прегрѣшилъ и не заслуживалъ наказанія. Но такое разсужденіе уничтожаетъ правосудіе и всю религію вмѣстѣ со страхомъ божіимъ.

„*Лаврентій.* Богъ предвидѣлъ грѣхъ, но онъ не принуждалъ человѣка къ совершенію его: грѣхъ былъ доброволенъ.

„*Антоній.* Эта добрая воля была необходима, ибо Богъ предвидѣлъ ее.

„*Лаврентій.* Если мое вѣдѣніе прошедшаго и настоящаго не творитъ ни того, ни другого, то и мое предвѣдѣніе будущаго не можетъ считаться причиною его существованія.

„*Антоній.* Это сравненіе ложно: ни настоящее, ни прошедшее не могутъ быть измѣнены, ибо они сдѣлались уже неизбѣжными; но будущее, какъ измѣняемое, дѣлается необходимымъ и опредѣленнымъ, если оно будетъ разъ предвидѣно. Представимъ себѣ, что богъ язычества начнетъ хвалиться предъ нами своимъ знаніемъ всего будущаго; я его спрошу, знаетъ-ли онъ, какую ногу я выставлю впередъ, и потомъ сдѣлаю прямо обратное тому, что онъ предскажетъ.

„*Лаврентій.* Такой богъ будетъ знать и то, что вы пожелаете сдѣлать.

„*Антоній.* Какъ же онъ будетъ знать, если я сдѣлаю противное его предсказанію, и предположу, что онъ скажетъ то, что онъ думаетъ?

„*Лаврентій.* Вашъ примѣръ ложенъ: Богъ не отвѣтитъ вамъ, и если отвѣтитъ, то ваше же уваженіе къ нему принудитъ васъ сдѣлать именно то, что онъ скажетъ; его предсказаніе обратится для васъ въ приказаніе. Но мы измѣнили вопросъ: дѣло идетъ не о томъ, что богъ *предскажетъ*, но о томъ, что онъ *предусмотритъ.* Возвратимся же къ вопросу о предвѣдѣніи, и сдѣлаемъ при этомъ различіе между необходимымъ и извѣстнымъ: возможно, чтобы предвидѣнное не случилось, но несомнѣнно то, что оно случится. Я могу сдѣлаться солдатомъ или священникомъ, но я не сдѣлаюсь ни тѣмъ, ни другимъ.

„*Антоній.* Теперь я васъ поймалъ: правило философовъ требуетъ, чтобы возможное разсматривалось какъ дѣйствительное. Но если то, что вы считаете возможнымъ, то-есть, если событіе предвидѣнное случится въ дѣйствительности, то богъ будетъ обманутъ.

„*Лаврентій.* Правило философовъ вовсе не оракулъ для меня, и это правило въ особенности не точно. Двѣ противоположности могутъ быть обѣ возможны, но могутъ-ли онѣ также обѣ существовать? Чтобы дать вамъ болѣе понятное объясненіе, представлю себѣ, что Секстъ Тарквиній, прибывъ въ Дельфы со-

вѣщаться съ оракуломъ Аполлона, получилъ слѣдующій отвѣтъ:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe,

т. е. „Ты погибнешь безпомощнымъ измѣнникомъ, удаленный изъ раздраженнаго города.“ Молодой человѣкъ обращается съ жалобою: „Я предложилъ тебѣ, о Аполлонъ, царскій подарокъ, а ты мнѣ возвѣщаешь такую несчастную долю.“ Аполлонъ скажетъ ему: „Твой даръ мнѣ пріятенъ, и я исполняю твою просьбу; я сказалъ тебѣ, что съ тобою случится: я знаю будущее, но я его не творю. Иди жаловаться къ Юпитеру и Паркамъ.“ Секстъ былъ бы смѣшонъ, если бы вздумалъ и послѣ того жаловаться на Аполлона; развѣ это не такъ?

„*Антоній.* Но онъ скажетъ: „Я благодарю тебя, о святой Аполлонъ, за то, что ты мнѣ открылъ истину; но какимъ образомъ можетъ быть столько жестокъ Юпитеръ ко мнѣ, пріуготовляя столь жестокую участь человѣку невинному и благочестивому почитателю боговъ“?

„*Лаврентій.* „Ты невиненъ“! воскликнетъ Аполлонъ; знай же, что ты сдѣлаешься гордецомъ, что ты совершишь прелюбодѣяніе, что ты будешь измѣнникомъ отечеству“. Можетъ-ли Секстъ возражать на это: „И ты, Аполлонъ, будешь причиною того, ибо, предвидя будущее, ты тѣмъ самымъ принуждаешь меня совершить всѣ тѣ преступленія“?

„*Антоній.* Я согласенъ, что ему нужно потерять разсудокъ, чтобы сдѣлать подобное возраженіе.

„*Лаврентій.* Такимъ образомъ, и предатель Іуда можетъ жаловаться не болѣе на предвѣдѣніе божества. И вотъ разрѣшеніе предложеннаго вами вопроса.

„*Антоній.* Вы удовлетворили меня сверхъ моихъ надеждъ, и сдѣлали то, чего не могъ сдѣлать Боэцій. Я останусь вамъ обязаннымъ всю мою жизнь.

„*Лаврентій.* Но тѣмъ не менѣе продолжимъ еще нашу исторійку. Секстъ скажетъ: „Нѣтъ, Аполлонъ, я вовсе не намѣренъ сдѣлать того, что ты мнѣ предсказалъ.

„*Антоній.* „Какъ! воскликнетъ богъ, развѣ я останусь лжецомъ? Еще разъ повторяю тебѣ: ты исполнишь все, что я тебѣ только-что сказалъ.

„*Лаврентій.* Быть-можетъ, Секстъ будетъ умолять боговъ, чтобы они измѣнили приговоръ судьбы и дали ему лучшее сердце.

„*Антоній.* Но ему отвѣтятъ:

Desine fata Dêum flecti sperare precando!

Что̀ же скажетъ на это Секстъ, не разразится-ли онъ жалобою на боговъ? не скажетъ-ли онъ: какъ! я не имѣю свободы; мнѣ запрещаютъ слѣдовать путемъ добродѣтели?

„*Лаврентій.* Быть можетъ, Аполлонъ ему скажетъ: „Знай, мой бѣдный Секстъ, что боги дѣлаютъ каждаго тѣмъ, что онъ есть. Юпитеръ сдѣлалъ волка хищнымъ,

зайца робкимъ, осла глупымъ и льва мужественнымъ. Тебѣ же онъ далъ душу злую и неисправимую; и ты будешь дѣйствовать сообразно съ своею природою, а Юпитеръ поступитъ съ тобою такъ, какъ заслужатъ того твои поступки: онъ клялся въ томъ Стиксомъ.

„*Антоній*. Признаюсь, мнѣ кажется, что Аполлонъ, извиняя себя, обвиняетъ Юпитера болѣе, нежели Секста; и Секстъ можетъ ему отвѣтить: „И такъ, Юпитеръ осуждаетъ во мнѣ свое собственное преступленіе, а потому онъ одинъ и виновенъ. Онъ могъ сдѣлать меня совершенно другимъ, но сдѣлалъ такимъ, какъ я есть, и слѣдовательно я осужденъ дѣйствовать, какъ онъ желалъ. За что же онъ меня наказываетъ? Могу ли я противиться его волѣ.

„*Лаврентій*. Сознаюсь, предъ этимъ вопросомъ я долженъ остановиться также, какъ и вы. Я вызвалъ на сцену боговъ, Юпитера и Аполлона, чтобы показать вамъ различіе между *предвидѣніемъ* и *провидѣніемъ*. Я вамъ показалъ, что Аполлонъ, что предвидѣніе не вредитъ свободѣ, но я не съумѣю васъ просвѣтить относительно приговоровъ воли Юпитера, то-есть, провидѣнія.

„*Антоній*. Вы меня извлекли изъ одной пропасти, и теперь погружаете въ другую и болѣе глубокую.

„*Лаврентій*. Припомните наше условіе: я васъ угостилъ обѣдомъ, а вы требуете теперь отъ меня ужина.

„*Антоній*. Теперь и я вижу вашу хитрость: вы меня поймали; это не честный договоръ.

„*Лаврентій*. Чего же вы отъ меня хотите? я вамъ далъ мяса и вина изъ своего виноградника, на сколько мнѣ то позволило мое небольшое состояніе; за нектаромъ и амврозіею обратитесь къ богамъ. У людей вы не найдете этой божественной яствы. Послушаемъ св. Павла, этотъ ковчегъ избранія, который былъ восхищенъ до третьяго неба, и который слышалъ невыразимыя рѣчи; и онъ вамъ отвѣтитъ ссылкою на неисповѣдимость судебъ божіихъ, на изумительную глубину божественной премудрости. Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что вопросъ идетъ не о томъ, почему Богъ предвидитъ будущее; разумѣется само собою: потому что это будущее случится; но спрашиваютъ, почему божество распоряжается именно такимъ образомъ, почему оно сурово къ одному, почему оно милостиво къ другому. Мы не знаемъ причинъ, которымъ оно руководится въ подобныхъ случаяхъ, но для насъ довольно знать, что *оно всеблаго и премудро, чтобы считать дѣйствіе божества хорошими*. А такъ какъ Богъ въ то же время и справедливъ, то изъ этого слѣдуетъ, что его распоряженія и предписанія нисколько не уничтожаютъ нашей свободы. Нѣкоторые старались объяснить причину того. Они говорили, что мы сотворены изъ нечистой и дурной матеріи, изъ грязи. Но Адамъ, но ангелы были сотворены изъ серебра и золота, и они не переставали грѣшить. Послѣ возрожденія, люди снова загрубѣли, а потому слѣдуетъ искать другую причину зла, и я

сомнѣваюсь, чтобы она была извѣстна даже самимъ ангеламъ. Но тѣмъ не менѣе они счастливы и воздаютъ хвалу Богу. Боэцій болѣе прислушивался къ голосу философіи, нежели св. Павла, и потому онъ претерпѣлъ неудачу. Будемъ вѣровать въ Іисуса Христа; онъ есть божественная добродѣтель и мудрость, онъ научаетъ насъ, что Богъ желаетъ спасти всѣхъ, и не хочетъ смерти грѣшника. Довѣримся же божественному милосердію, и не лишимся его по своему тщеславію и своей злобѣ.“

На этомъ останавливается „Діалогъ“ Валлы, отказавшаго своему собесѣднику въ ужинѣ; Лейбницъ идетъ впередъ и, недовольный послѣдними разсужденіями Валлы, смѣло приглашаетъ Антонія на ужинъ, имѣя въ виду отвѣтить и на то, что было выше силъ Валлы.

„Этотъ діалогъ, продолжаетъ Лейбницъ, превосходенъ, хотя и можно замѣтить по его поводу кое-что тамъ-и-сямъ: но главный его недостатокъ состоитъ въ томъ, что Валла разсѣкаетъ узелъ, и что онъ, повидимому, осуждаетъ Провидѣніе подъ именемъ Юпитера, и дѣлаетъ его почти виновникомъ грѣха. Продолжимъ же еще эту небольшую басню. Секстъ, оставивъ Аполлона и Дельфы, идетъ къ Юпитеру въ Додону. Онъ приноситъ жертву и потомъ предъявляетъ свою жалобу: „О великій богъ, за что ты осудилъ меня быть злымъ, быть несчастнымъ; измѣни мою судьбу и мое сердце, или сознайся въ своей неспра-

ведливости.“ Юпитеръ отвѣчаетъ ему: „Если ты хочешь отказаться отъ Рима, Парки спрядутъ тебѣ другую судьбу, ты будешь мудръ, ты будешь счастливъ.“

„*Секстъ.* За чѣмъ же я долженъ отказаться отъ короны, развѣ я не могу быть добрымъ царемъ?

„*Юпитеръ.* Нѣтъ, Секстъ, я знаю лучше, что тебѣ нужно. Если ты вернешься въ Римъ, ты погибъ“.

„Секстъ, не имѣя силъ на такое самопожертвованіе, вышелъ изъ храма и предался своей судьбѣ. Ѳеодоръ, великій жрецъ, присутствовавшій при разговорѣ Секста съ Юпитеромъ, обратился къ богу съ слѣдующими словами: „Мудрость твоя всечтима, о великій властитель боговъ; ты убѣдилъ этого человѣка въ его виновности. Онъ долженъ съ этого дня считать самого себя виновникомъ своихъ бѣдствій; ему нечего больше сказать. Но твои вѣрные почитатели все же остаются удивленными; они желали бы изумляться не одному твоему величію, но также и твоей благости: отъ тебя зависѣло дать ему другую волю.

„*Юпитеръ.* Иди къ моей дочери Минервѣ: она тебѣ укажетъ, что я долженъ былъ бы сдѣлать.

„Ѳеодоръ отправляется въ Аѳины; ему приказываютъ лечь спать въ храмѣ богини. Во снѣ, онъ увидѣлъ себя перенесеннымъ въ невѣдомую страну. Тамъ находились палаты невыразимаго блеска и огромнаго размѣра. Богиня Минерва показалась въ дверяхъ, окруженная блескомъ ослѣпительнаго величія,

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet.

Она коснулась лица Θеодора вѣтвью оливы, которую держала въ рукѣ. Съ той минуты онъ получилъ силу выносить свѣтъ дщери Юпитера и всего, что она покажетъ ему. „Юпитеръ, который любитъ тебя, заговорила богиня, послалъ тебя ко мнѣ для назиданія. Предъ тобою здѣсь палаты судебъ, охраняемыя мною. Въ нихъ изображено не только то, что случится, но и все то, что могло бы случиться. И Юпитеръ, осматривая до начала міра всѣ возможности, пустилъ ихъ въ міръ и сдѣлалъ выборъ тѣхъ, которыя были лучшими изъ всѣхъ. Онъ самъ приходитъ иногда посѣщать эти мѣста, чтобы имѣть удовольствіе снова пересмотрѣть все и возобновить свой выборъ, при чемъ Юпитеръ всегда остается довольнымъ. Я буду только говорить, но мы сами увидимъ сейчасъ цѣлый міръ, который можетъ быть произведенъ моимъ отцомъ, и въ которомъ будетъ изображено все, чего можно только просить; тамъ же можно узнать, что случится, и будетъ-ли та или другая возможность существовать. И когда условія ея будутъ опредѣлены съ точностью, тогда явится сколько угодно различныхъ міровъ, которые отвѣтятъ различно на одинъ и тотъ же вопросъ, и на столько способовъ, сколько то будетъ возможно. Когда ты былъ молодъ, ты, какъ всѣ образованные греки—учился геометріи. Итакъ, ты знаешь, что когда условія требуемой точки

не достаточно опредѣляютъ ее, и при этомъ является безконечность, то всѣ эти условія соединяются въ томъ, что геометры называютъ мѣстомъ, и это мѣсто (которое часто бываетъ линіею) будетъ уже опредѣлено. Такимъ же образомъ ты можешь себѣ представить вереницу міровъ, которые будутъ заключать въ себѣ одинъ и тотъ же случай, и видоизмѣнять одни побочныя обстоятельства и послѣдствія. Но если ты изберешь случай, который отличается отъ дѣйствинаго міра чѣмъ нибудь однимъ и своими послѣдствіями, то извѣстный и опредѣленный міръ отвѣтитъ тебѣ: „Здѣсь заключены всѣ міры, то-есть, въ идеяхъ.“ Я покажу тебѣ, гдѣ находится Секстъ, не совсѣмъ тотъ, котораго ты видѣлъ (это невозможно, ибо тотъ несетъ съ собою всегда то, чѣмъ онъ будетъ), но другіе приблизительные Сексты, которые сдѣлаются всѣмъ тѣмъ, чѣмъ ты знаешь настоящаго Секста, но не всѣмъ тѣмъ, что уже въ немъ заключено, и что еще случится съ нимъ. Ты найдешь, въ одномъ мірѣ, Секста весьма счастливаго и возвеличеннаго; въ другомъ мірѣ, другой Секстъ довольный умѣреннымъ состояніемъ; однимъ словомъ, ты увидишь Секстовъ всѣхъ сортовъ и въ безконечныхъ видоизмѣненіяхъ.

„Затѣмъ богиня повела Ѳеодора въ одно изъ отдѣленій: когда они вошли туда, это не было уже отдѣленіе, но цѣлый міръ, который

Solemque suum, sua sidera norat.

По приказанію Минервы, показалась Додона съ храмомъ Юпитера, и оттуда выходитъ Секстъ: слышно, какъ онъ говоритъ, что онъ намѣренъ повиноваться божеству. И вотъ, онъ идетъ въ какой-то городъ, расположенный между двухъ морей, и похожій на Коринѳъ. Онъ покупаетъ тамъ садикъ; обработывая его, онъ находитъ въ землѣ кладъ, дѣлается человѣкомъ богатымъ, любимымъ, уважаемымъ, и умираетъ въ глубокой старости, благословляемый во всемъ городѣ. Ѳеодоръ видитъ всю его жизнь, какъ на ладони, или какъ на сценѣ въ театрѣ. Въ томъ же отдѣленіи находилась большая книга, и Ѳеодоръ не могъ воздержаться, чтобы не спросить, что это значитъ. „Это — *исторія* этого міра, который мы навѣстили теперь, отвѣчала богиня: это — Книга судебъ. Ты замѣтилъ нумеръ на лбу Секста; поищи въ книгѣ страницу подъ тою же цифрою.“ Ѳеодоръ нашелъ то мѣсто и увидѣлъ исторію Секста болѣе подробную той, которую онъ зналъ въ сокращеніи. „Положи палецъ на какую хочешь строчку, замѣтила ему Минерва, и ты узнаешь во всей подробности то, что строчка излагаетъ въ общихъ чертахъ.“ Онъ повиновался, и увидѣлъ всѣ подробности одной части жизни Секста. Они перешли въ другое отдѣленіе, и вотъ предъ ними другой міръ, другая Книга, другой Секстъ, который, выйдя изъ храма и рѣшась повиноваться Юпитеру, отправился во Ѳракію. Онъ женится тамъ на дочери царя, не имѣвшаго другихъ дѣтей, и наслѣдуетъ ему. Его обо-

готворяютъ подданные. Они идутъ въ другія отдѣленія, и вездѣ видятъ новыя сцены.

„Отдѣленія шли пирамидою и дѣлались все болѣе и болѣе прекрасными, по мѣрѣ поднятія къ вершинѣ, представляя собою все болѣе и болѣе прекрасные міры: наконецъ, они приходятъ въ самое высшее отдѣленіе, которое было прекраснѣйшимъ изъ всѣхъ, ибо пирамида имѣла начало, но конца ея не было видно. Это — какъ объясняла богиня — происходитъ оттого, что между безконечнымъ числомъ возможныхъ міровъ есть одинъ, лучшій изъ всѣхъ, или иначе Богъ не рѣшился бы создать ни одного; и ниже его нѣтъ міра, который былъ бы совершеннѣе его. Вотъ, потому пирамида спускается въ безконечность. Ѳеодоръ, войдя въ это верхнее отдѣленіе, пришелъ въ такой восторгъ, что богиня должна была подать ему помощь: одна капля божественнаго напитка привела его въ чувство. Онъ не слышалъ себя отъ радости. „Мы находимся въ истинно дѣйствительномъ мірѣ, говорила богиня, и ты стоишь при самомъ источникѣ блаженства. Вотъ что готовитъ тебѣ Юпитеръ, если ты будешъ вѣрно служить ему. Вотъ и Секстъ такой, какъ онъ есть, и какимъ онъ будетъ дѣйствительно. Онъ выходитъ изъ храма въ страшномъ гнѣвѣ; онъ презрѣлъ совѣтомъ боговъ. Ты видишь, возвратившись въ Римъ, онъ приводитъ все въ безпорядокъ причиненнымъ насиліемъ жены своего друга. Вотъ, его изгоняютъ изъ Рима, вмѣстѣ съ отцомъ, бьютъ и дѣлаютъ несчаст-

нымъ. Если бы Юпитеръ предпочелъ другого Секста, достигнувшаго благополучія въ Коринѳѣ, или получившаго царство во Ѳракіи, то міръ былъ бы другимъ. И между тѣмъ отецъ боговъ не могъ не выбрать именно этого міра, который совершеннѣе всѣхъ другихъ и составляетъ вершину пирамиды: ему пришлось бы отказаться отъ своей мудрости, и изгнать меня, его дочь. Ты видишь, что мой отецъ не сдѣлалъ Секста злымъ; Секстъ былъ такимъ прежде всякой вѣчности, и былъ совершенно добровольно; Юпитеръ далъ ему только существованіе, въ которомъ мудрость божества не могла отказать міру, которому Секстъ принадлежитъ: Юпитеръ только возвелъ этотъ міръ изъ его состоянія возможности въ состояніе дѣйствительности. Преступленіе Секста породило великія явленія: оно дало Риму свободу, оно произвело великое государство, которое сдѣлалось великимъ образцомъ. Но все это еще ничтожно по сравненію съ цѣною всецѣлаго міра, котораго красотѣ ты изумляешься теперь, когда, совершивъ твой счастливый переходъ изъ этого смертнаго бытія въ другое лучшее, боги сдѣлаютъ тебя способнымъ познать то.

„Въ эту минуту, Ѳеодоръ пробуждается, восхваляетъ богиню, отдаетъ справедливость Юпитеру, и, проникнутый всѣмъ видѣннымъ и услышаннымъ, продолжаетъ отправлять обязанности великаго верховнаго жреца, со всею ревностью истиннаго служителя своего бога, и со всею радостью, къ какой только

можетъ быть способенъ смертный человѣкъ. Мнѣ кажется, заключаетъ Лейбницъ, что мое продолженіе басни Валлы можетъ разъяснить затрудненія, которыхъ онъ не хотѣлъ коснуться. Если Аполлонъ хорошо изобразилъ собою способность божественнаго предвѣдѣнія (относительно *существующаго*) то, надѣюсь, Минерва не дурно выразила собою то, что называютъ наукою простого смысла (относительно всего *возможнаго*), въ которомъ надобно искать причину всѣхъ вещей.“

Этими словами оканчивается *Теодицея* Лейбница, анализированная нами, въ качествѣ первой попытки, сдѣланной самимъ основателемъ новѣйшаго идеализма, объяснить исторію человѣчества, какъ результатъ прирожденныхъ идей, и вмѣстѣ спасти свободу человѣка, которая, повидимому, должна пострадать, если идеи врождены намъ, а не добыты нашею самостоятельностью. Лейбницъ взялъ на себя трудъ сократить самымъ популярнымъ образомъ тотъ длинный рядъ отвлеченныхъ пріемовъ, которые вели его къ теоріи оптимизма; и дѣйствительно, это ему удалось въ такой степени, что и достоинства, и недостатки его идеальной философіи исторіи, такъ сказать, лежатъ предъ глазами каждаго. Притомъ, пріемы идеалистовъ въ философіи исторіи таковы, что, если по закону всякаго диспута, противники должны находиться всегда въ одной и той же области, то всѣ возраженія Лейбницу будутъ страдать тѣмъ же, чѣмъ страдаетъ самое уче-

ніе, противъ котораго возражаютъ. Мы согласны впрочемъ, что трансцендентальный характеръ философемъ, выходящій изъ трансцендентальныхъ наклонностей человѣческаго духа, породилъ въ мірѣ много великаго, возвышеннаго, и многое великое и возвышенное на землѣ было бы невозможно, если бы духъ человѣка не былъ способенъ къ тому, что называютъ метафизикою; но съ другой стороны, не должно забывать, что безъ медленнаго, кропотливаго опыта и наблюденія нельзя было бы сдѣлать ничего даже и самаго малаго, не говоря уже о великомъ. Лейбницу можно возражать тѣмъ же, чѣмъ онъ самъ возражалъ Лаврентію Валлѣ, считая его басню неоконченною. Лейбницъ продолжилъ эту басню, но онъ также ее не окончилъ. Положимъ, что Θеодоръ не проснулся, и видѣніе его продолжалось: послѣднія слова Минервы были прерваны появленіемъ новой тѣни Юлія Цезаря, который подслушалъ объясненія богини. „Хорошо, говоритъ онъ, Сексту Юпитеръ по крайней мѣрѣ сказалъ, чтобы онъ не ходилъ въ Римъ, и онъ все же пошелъ; онъ одинъ виноватъ; но предупредилъ-ли Юпитеръ меня въ моей молодости, какъ онъ предупредилъ Секста? А если бы онъ и предупредилъ, то, что сталось бы съ его лучшимъ міромъ, когда бы я, пользуясь своею свободою и желая избѣгнуть страшной участи, обратился на путь добра и пошелъ бы въ Коринѳъ или во Θракію? Положимъ, что лучшій міръ, въ которомъ я долженъ совершить различныя преступленія и по-

страдать за то, состоитъ въ той пирамидѣ подъ № 111, а другой міръ съ добродѣтельнымъ Цезаремъ въ Коринѳѣ будетъ носить № 99; въ такомъ случаѣ, отъ меня зависѣло бы, не смотря на то, что тебѣ, Юпитеръ, понравился № 111, перевернуть весь міръ и перевести его въ № 99, который ты не считаешь наилучшимъ? Или я осужденъ не нарушать предустановленной гармоніи, какъ ее впослѣдствіи выразитъ Лейбницъ, и въ такомъ случаѣ освобожденъ отъ отвѣтственности за свои поступки, или ты, Юпитеръ, долженъ отказаться отъ своего всемогущества, отъ предпочтенія № 111, и дать мнѣ право перевести всю исторію въ № 99.“ Юпитеръ отвѣчаетъ Юлію Цезарю: „Твое возраженіе имѣетъ только одну видимость за себя: я тебя предупредилъ, какъ и Секста, въ самой ранней твоей юности; ты слышалъ мой голосъ, и тебѣ онъ казался голосомъ твоей собственной совѣсти, который постоянно внушалъ тебѣ, что безнравственность, вѣроломство, не приводятъ человѣка къ добру, а ты между тѣмъ настаивалъ на томъ, что ты «лучше хочешь быть первымъ въ деревнѣ, чѣмъ вторымъ въ Римѣ.“ Ты получилъ то, что ты самъ, а не я, желалъ; слѣдовательно ты самъ, а не я виновенъ.“ — „Но ты, Юпитеръ, уклоняешься отъ главнаго вопроса, возразилъ Юлій Цезарь: дѣйствительно, я слышалъ голосъ совѣсти, я живо припоминаю это, но я не повиновался ему не только вслѣдствіе того, что имѣлъ злую волю; меня увлекала общая безнравственность моего вре-

мени; предо мною носился также и образъ Силлы, который не былъ нисколько лучше меня и благополучно окончилъ свою карьеру; сверхъ того, ты знаешь, что я даже нѣсколько слѣдовалъ и твоимъ собственнымъ воззрѣніямъ на необходимость лучшаго изъ всѣхъ лучшихъ міровъ, и думалъ, какъ ты, Юпитеръ, что мои личные пороки и преступленія ничтожны съ благополучіемъ всего міра; Минерва же сказала, что преступленіе Секста было виною созданія свободы и великой римской республики; мои враги, какъ Цицеронъ и даже Катонъ, конечно, напоминаютъ собою Секстовъ изъ № 99 и другихъ нумеровъ, но они страстно понимали значеніе римскаго гражданина, и не хотѣли признать человѣческихъ правъ милліона римскихъ подданныхъ. Брутъ и Кассій въ моемъ лицѣ поразили мои личные пороки, но моя кровь искупила ихъ, и дѣло римскихъ подданныхъ было выиграно. Итакъ, я не руководился однимъ личнымъ удовлетвореніемъ своихъ страстей; я имѣлъ и великіе замыслы осуществить лучшій изъ всѣхъ лучшихъ міровъ, хотя бы то стоило мнѣ жизни и дало репутацію человѣка, который не пренебрегаетъ никакимъ средствомъ для достиженія своихъ цѣлей. Я смотрю даже на себя, какъ на твое орудіе; я твой избранникъ; безъ меня міръ № 111 былъ бы невозможенъ, а съ добродѣтельными Секстами и Цезарями міръ влачилъ бы жалкое существованіе въ № 99.“ — „Ты и послѣ смерти, отвѣчалъ Юпитеръ, также шутишь и надо мною, и надъ самимъ

собою, какъ ты шутилъ при жизни.“ — „Если ты не вѣришь мнѣ, возразилъ Юлій Цезарь, прочти Теодицею Лейбница, и ты увидишь, что не я одинъ смотрю такимъ образомъ на исторію.“

Предоставляемъ каждому, по своимъ соображеніямъ продолжить и наше продолженіе, напримѣръ, въ формѣ мнѣнія высказаннаго самимъ Юпитеромъ о теоріи Лейбница. Впрочемъ, какъ бы то ни было, мы обязаны признать большой прогрессъ, который обнаружился въ Теодицеѣ, по сравненію съ идеализмомъ, господствовавшимъ до нее: Лаврентій Валла заставляетъ своего Юпитера клясться Стиксомъ; Юпитеръ Лейбница посылаетъ человѣка къ Минервѣ, къ разуму, для разрѣшенія антиноміи, какую представляютъ въ философіи исторіи идеи міроправленія и идея человѣческой свободы. Путь, указанный Юпитеромъ Лейбница, несравненно правильнѣе, хотя отвѣтъ Минервы можетъ вызвать не мало возраженій.

Преемникамъ Лейбница, которые пошли бы тою же дорогою идеализма, ничего не оставалось, какъ, или довести его ученіе до крайнихъ послѣдствій и такимъ образомъ дойти до совершеннаго отрицанія вещественнаго міра, что и сдѣлалъ Беркелей, или снова обратиться къ той же Минервѣ, но не съ цѣлью ожидать отъ нея новыхъ и лучшихъ отвѣтовъ, а съ тѣмъ чтобы подвергнуть критикѣ ея собственныя средства. Это и было сдѣлано въ первый разъ *Кантомъ*. Онъ первый вооружился противъ того догматизма, кото-

рый до него господствовалъ во всѣхъ философскихъ лагеряхъ какъ реальнаго, такъ и метафизическаго направленія; съ Канта потому начинается новая эпоха въ жизни наукъ, которую можно назвать періодомъ критицизма, въ противоположность господствовавшему до него догматизму. Кантъ самъ сознавалъ все огромное значеніе своей философемы, и справедливо сравнивалъ переворотъ, произведенный имъ въ области мысли, съ тѣмъ переворотомъ, который былъ сдѣланъ Коперникомъ въ области астрономіи: до Коперника думали, что солнце движется, а земля стоитъ; Коперникъ доказалъ, что гораздо удобнѣе и вѣрнѣе остановить все и допустить одно движеніе земли; до Канта утверждали, что наше познаніе опредѣляется и направляется его предметами; Кантъ предложилъ обратный законъ, а именно, что самые предметы направляются по законамъ нашего познанія, что природа остается неподвижною и неизмѣнною, и движется только одинъ духъ человѣка. Это новое начало положило основаніе новой школѣ идеализма, которая, по своему главному принципу, называется субъективнымъ идеализмомъ.

Если Кантъ сравнилъ свое открытіе съ открытіемъ неподвижности солнца, то жизнь самого Канта можно сравнить, не только по ея интеллектуальному значенію, но и по ея матеріальной неподвижности, съ тѣмъ же самымъ свѣтиломъ; родившись въ Кенигсбергѣ, въ 1724 году, онъ прожилъ безъвыѣздно въ его округѣ всѣ

восемьдесять лѣтъ жизни, до самой смерти въ 1804 г. Поѣздки въ ближайшія мѣстечки были самыми отдаленными его путешествіями; а между тѣмъ познанія Канта въ дѣйствительномъ мірѣ были такъ громадны и точны, что, можно сказать, весь міръ обращался около него и поучалъ его своимъ тайнамъ. Но при всемъ томъ философское ученіе Канта, какъ и всякая другая теорія, не было чуждо интересамъ дѣйствительности, и его направленіе, какъ мы увидимъ, явилось тѣсно связаннымъ съ тѣми вопросами, которые занимали современниковъ Канта, и потому исторія того времени можетъ столько же служить комментаріемъ къ его философіи, сколько его философія можетъ намъ объяснить исторію того времени.

Кантъ, сынъ сѣдельнаго мастера, готовилъ себя въ университетѣ къ духовному званію; но, претерпѣвъ неудачу въ большой практической жизни, онъ принялъ мѣсто домашняго учителя у одного землевладѣльца, вблизи мѣстечка Гумбиннена, которое стоитъ по сосѣдству съ Кенигсбергомъ. Только въ 1755 г. онъ достигъ давнишней цѣли своихъ желаній и получилъ мѣсто доцента въ Кенигсбергскомъ университетѣ. Но и въ этомъ званіи его продержали 15 лѣтъ; всевозможныя обстоятельства являлись со всѣхъ сторонъ, чтобы вредить Канту въ его профессорской карьерѣ; въ 1758 г., открылась-было вакансія, но и при этомъ Канту помѣшала семилѣтняя война: наши войска овладѣли Кенигсбергомъ, и не только городское управле-

ніе, но и университетскіе вопросы шли на утвержденіе военнаго начальства. По интригамъ завистниковъ Канта, военный начальникъ, командовавшій нашими войсками, отказалъ Канту и утвердилъ его ничтожнаго соперника. Правда, по заключеніи міра въ 1763 г., прусское министерство предложило наконецъ Канту профессорскую каѳедру, но каѳедру *поэзіи.* Въ то время, къ обязанностямъ профессора поэзіи относилась также обязанность писать стихи и оды на всякіе торжественные случаи, а потому министерство спрашивало Канта, чувствуетъ-ли онъ наклонность быть профессоромъ поэзіи подъ этимъ условіемъ. Кантъ отказался, и только въ 1770 г. Кантъ былъ наконецъ назначенъ профессоромъ логики и метафизики. Этотъ годъ былъ поворотнымъ пунктомъ въ жизни Канта; въ его диссертаціи, которую онъ защищалъ по поводу своей профессуры: „О формахъ и принципахъ чувственнаго и умственнаго міра“, онъ далъ уже предчувствовать нача̀ла своей будущей философіи. Десять лѣтъ спустя послѣ того, въ 1781 г., Кантъ пользовался уже европейскою славою; но въ своей частной жизни онъ оставался вѣрнымъ своимъ скромнымъ привычкамъ, о которыхъ можно судить по его годовому окладу въ 400 талеровъ. Преподавательская дѣятельность его была изумительна: Кантъ читалъ отъ 3 до 5 лекцій ежедневно. И вся эта дѣятельность была направлена къ одной мысли начертать критику чистаго разума; черезъ два года послѣ начала своей профессуры,

Кантъ возвѣстилъ, что его сочиненіе будетъ готово въ два, три мѣсяца; но его обѣщаніе было исполнено только 10 лѣтъ спустя, когда въ 1781 г. явилось наконецъ его знаменитая *Kritik der reinen Vernunft*, т. е. „Критика чистаго разума.“ Слѣдующія за тѣмъ 10 лѣтъ дѣятельности Канта были грандіознымъ развитіемъ его идей въ ихъ примѣненіи ко всѣмъ отраслямъ человѣческой дѣятельности и жизни: въ 1785 г. вышла въ свѣтъ *Нравственная философія* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten); въ 1786, *Философія природы* Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft); въ 1788, *Критика практическаго разума* (Kritik der praktischen Vernunft), которая въ особенности замѣчательна для насъ, какъ собственно изложеніе началъ философіи исторіи съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма; и въ 1790, *Критика дара сужденія* (Kritik der Urtheilskraft). Вскорѣ за тѣмъ, въ 1797 г., Кантъ кончилъ свое литературное и профессорское поприще, и, какъ бы послѣ тяжкаго и изнурительнаго напряженія мысли, впалъ въ полное умственное безсиліе, такъ что въ 1804 году смерть Канта положила предѣлъ одному его физическому существованію.

Всѣ философскія ученія Кенигсбергскаго мудреца были направлены постоянно къ одной цѣли: строго и точно опредѣлить границы способностей человѣческаго разума, и такимъ образомъ примирить то, что было до того въ постоянномъ разладѣ, а именно *разумное* и *положительное* (rationale и positive). Действи-

тельная жизнь, окружавшая Канта, стремилась къ той же цѣли, но жизнь рѣшаетъ философскіе вопросы всякій разъ по поводу отдѣльныхъ случаевъ, а философія, возвышаясь надъ частнымъ, временнымъ, восходитъ къ общимъ началамъ. Но тѣмъ не менѣе жизнь немогла отнестись равнодушно къ теоріи Канта и почувствовала все ея вліяніе на судьбу рѣшенія своихъ частныхъ вопросовъ. Все, что въ практикѣ было положительнаго, вооружилось противъ Канта: и *вѣра*, въ ея формѣ положительной религіи, и *право*, въ его формѣ положительнаго права и положительнаго государства, и даже *наука*, въ своей положительной формѣ факультетовъ; послѣдняя борьба вызвала послѣднюю работу Канта въ его сочиненіи *Streit der Facultäten* т. е. „Борьба факультетовъ". Но главное упорство встрѣтилъ Кантъ со стороны вѣры, въ формѣ положительной религіи. Впрочемъ, для нашей цѣли всего болѣе важна та борьба, которую возбудила „Критика практическаго разума", вышедшая въ 1788 году. Историческія событія въ обществѣ, ближайшемъ къ Канту, мало благопріятствовали идеямъ автора этого труда: не задолго предъ его появленіемъ въ свѣтъ, умеръ великій Фридрихъ, творецъ прусской монархіи; его смѣнилъ Фридрихъ-Вильгельмъ II, мистикъ и піэтистъ, человѣкъ отрицательной силы, но годный служить орудіемъ реакціонныхъ людей. Сподвижники Фридриха II удалились или были удалены отъ дѣлъ; его преемникъ окружилъ себя людьми, которые указывали

на тучи приближавшейся французской революціи, и называли людей съ новыми идеями презрительнымъ въ ихъ глазахъ именемъ „просвѣтителей“ Aufklärer. Министръ Зейдлицъ, которому Кантъ посвятилъ свою „Критику чистаго разума“, былъ также удаленъ, и мѣсто его занялъ ортодоксальный и честолюбивый теологъ Вöльнеръ. Онъ открылъ походъ противъ всякаго *Aufklärung* и противъ двухъ главныхъ его орудій: печати и каѳедры. Въ одинъ годъ съ изданіемъ „Критики практическаго разума“, этотъ практическій разумъ, воплотившійся въ Вöльнерѣ, издалъ знаменитый указъ, изгонявшій всѣхъ проповѣдниковъ и учителей, заподозрѣнныхъ въ отступленіи отъ ортодоксальнаго протестантизма; для произведеній внутренняго и иноземнаго ума была введена строгая цензура. Вслѣдъ за тѣмъ было учреждено высшее управленіе цензуры изъ трехъ лицъ съ неограниченною властью надъ проповѣдниками и профессорами; на ихъ обязанности лежало составить новые учебники или поручить ихъ составленіе людямъ *gutgesinnten*, благонамѣреннымъ, избѣгая всѣми мѣрами „просвѣтителей“, какъ враговъ общественнаго порядка и атеистовъ.

Между тѣмъ философія Канта лежала въ основаніи ненавистнаго *Aufklärung*: она формулировала отрывочныя стремленія практической жизни и возводила ихъ до общихъ началъ. Отдѣльныя статьи Канта „О радикальномъ злѣ“, „О борьбѣ добраго и злого начала“, еще болѣе встревожили министерство Вöль-

нера, такъ что послѣднее сочиненіе было запрещено въ Берлинѣ. Но въ 1793 г., въ Кенигсбергѣ появилось, какъ дополненіе къ „Критикѣ практическаго разума“, новое сочиненіе подъ заглавіемъ: *Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft*. Канту было въ это время 70 лѣтъ; онъ сдѣлался уже героемъ не только нѣмецкой, но и европейской мысли, и министерству было трудно справиться съ нимъ такъ, какъ оно могло бы то со всякою другою личностью. Въ 1794 году, самъ король написалъ письмо Канту, убѣждая его посвятить свой геній на утвержденіе порядка, и единовременно съ тѣмъ министерство запретило профессорамъ ссылаться на сочиненія Канта. Кантъ скрылъ полученное имъ письмо, и ограничился одною бесѣдою съ самимъ собою: „Отказъ и отверженіе, писалъ онъ, отъ своихъ собственныхъ убѣжденій есть дѣло низкое; но въ настоящемъ случаѣ молчаніе составляетъ условіе моей безопасности; все, что мы говоримъ, должно быть правдой, но изъ этого не слѣдуетъ, что мы должны говорить всякую правду громко.“ Кантъ отвѣчалъ королю, что онъ „даетъ ему клятву подданнаго Его Величества“; и послѣднія слова были имъ присоединены съ невинною хитростью: онъ не хотѣлъ себя связать на случай смерти короля, что дѣйствительно и случилось: вскорѣ послѣ того умеръ Фридрихъ-Вильгельмъ II, и съ Фридрихомъ-Вильгельмомъ III возвратился до нѣкоторой степени прежній толерантизмъ.

Если „Критику практическаго разума“ нельзя на-

звать строго систематическою философіею исторіи, то тѣмъ не менѣе вопросы, которыхъ она касается, имѣютъ непосредственное отношеніе къ нашему предмету. Этотъ трудъ Канта можно назвать тѣмъ же именемъ, какое далъ Лейбницъ вышеупомянутому нами своему труду: это — Теодицея, но съ тѣмъ различіемъ отъ Теодицеи Лейбница, что Кантъ успѣлъ открыть новый путь къ примиренію идеи міроправленія съ свободнымъ разумомъ человѣка, и такимъ образомъ былъ критикомъ тамъ, гдѣ Лейбницъ ограничивался догматизмомъ.

Критика практическаго разума у Канта является результатомъ его же критики чистаго разума; точно также какъ Теодицея Лейбница есть примѣненіе къ исторіи человѣчества его теоріи предустановленной гармоніи. Идеи чистаго разума, говоритъ Кантъ, не вполнѣ обнимаютъ все наше существованіе: онѣ имѣютъ дѣло только съ тѣмъ, что логически необходимо; а потому такіе вопросы, какъ о свободѣ воли, о безсмертіи души, о провидѣніи, находясь внѣ логической необходимости, не заключены въ чистомъ разумѣ. Такіе вопросы составляютъ предметъ вѣры, убѣжденія, результатъ нравственной необходимости, и рождаются потому на почвѣ практическаго разума. — Вотъ, тѣ размышленія, которыя привели Канта къ мысли о неизбѣжности подвергнуть практическій разумъ особой критикѣ, и поднять такимъ образомъ вопросы о предметахъ, имѣющихъ чрезвычайную важность для философіи исторіи.

Задача критики практическаго разума должна быть прямо противоположна задачѣ критики чистаго разума. Критика чистаго разума изслѣдуетъ вопросъ: можетъ-ли чистый разумъ *a priori* познавать объектъ своего познанія? Критика практическаго разума заинтересована вопросомъ: можетъ-ли практическій разумъ *a priori* направлять нашу волю на объектъ ея желаній? Въ критикѣ чистаго разума дѣло идетъ объ отношеніи его идей къ внѣшнимъ предметамъ познанія; въ критикѣ практическаго разума важно знать отношеніе его къ волѣ, которая заключена въ насъ самихъ. Кантъ доказываетъ, что практическій разумъ можетъ непосредственно опредѣлять волю, и отсюда выводится имъ мысль о самостоятельности идей практическаго разума, о свободѣ, о безсмертіи души, о божествѣ, которыя не могутъ быть доказаны чистымъ разумомъ, дѣйствующимъ на основаніи одной логики. Однимъ словомъ, припоминая популярную форму Теодицеи Лейбница, мы можемъ сказать, что Кантъ, подвергнувъ критическому анализу Минерву Лейбница, рѣшилъ задачу Теодицеи тѣмъ, что раздвоилъ Минерву, и отдѣлилъ въ ней способность чистаго разума и разума практическаго.

Такимъ образомъ, существенная задача „Критики практическаго разума“ состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что на нашу историческую волю дѣйствуетъ не одна чувственность, но и чистые принципы разума. Самое сочиненіе по своимъ пріемамъ дѣлится на двѣ

части: *аналитику* практическаго разума, гдѣ доказывается непосредственная связь нашей воли съ разумомъ, гарантирующая ея свободу; и *діалектику*, въ которой рѣшаются всѣ антиноміи, противорѣчія, которыя возникаютъ изъ отношеній чистыхъ законовъ разума къ эмпирическимъ опредѣленіямъ воли. Другими словами, Кантъ задаетъ себѣ вопросъ объ участіи разума въ исторіи и усиливается примирить противорѣчія въ нашей дѣятельности, опредѣляемой двоякими и часто противорѣчащими требованіями разума и практической жизни. Спрашивается: на сколько въ исторіи участвуетъ разумъ, и на сколько эмпирическія требованія внѣшнихъ обстоятельствъ, носящія на себѣ характеръ случайности?

Аналитика практическаго разума у Канта имѣетъ въ виду доказать, что нашъ разумъ можетъ *a priori* управлять волею, и слѣдовательно въ исторіи разумъ имѣетъ свое мѣсто, помимо различныхъ эмпирическихъ впечатлѣній на волю. Орудіемъ къ такому непосредственному вліянію разума служитъ *Sittengesetz*, нравственный законъ, который находится въ прямой противоположности съ закономъ чувственно-пріятнаго, и такимъ образомъ порождаетъ въ насъ идею свободы выбора между двумя требованіями. Кантъ формулируетъ этотъ нравственный законъ такъ: *Du kannst, denn du solst*, т. е., „Ты можешь, ибо ты долженъ.“ Этотъ законъ обусловливаетъ весь историческій прогрессъ на землѣ: если моя дѣятельность есть

результатъ нравственнаго долга, то въ этомъ одномъ обстоятельствѣ лежитъ мое убѣжденіе, что мои силы достаточны къ исполненію требованій этого долга. Опираясь на вышеупомянутый нравственный законъ, Кантъ выводитъ изъ него два важныя понятія, которыя такъ часто смѣшиваются въ нашихъ сужденіяхъ объ общественной жизни и принимаются одно за другое, а именно, Legalität и Moralität, между тѣмъ какъ не все легальное бываетъ въ то же время и морально. Только повинуясь высшему закону долга, равно обязательнаго для всѣхъ, мы дѣлаемся моральными; повинуясь же временнымъ, эмпирическимъ выраженіемъ морали, которыя Кантъ называетъ *Maximen des Willens*, мы остаемся только легальны.

Діалектика практическаго разума, по Канту, состоитъ въ томъ, что мы, подъ видомъ условнаго блага, стремимся къ высшему благу. Это высшее благо есть цѣль жизни человѣчества; оно обусловливаетъ всякое другое благо, и называется доблестью, *virtus*, и блаженствомъ, *Glückseligkeit*. Но достиженіе такого высшаго блага возможно только при предположеніи безсмертія души и идеи Провидѣнія, которыя вытекаютъ изъ діалектики съ такою необходимостью, съ какою аналитика ведетъ насъ къ убѣжденію о свободѣ воли.

Оставаясь въ „Критикѣ практическаго разума" слишкомъ отвлеченнымъ, Кантъ выразилъ болѣе осязательно всѣ тѣ свои идеи въ другомъ спеціальномъ изслѣдованіи религіозныхъ убѣжденій, которыя, по

его взгляду, всегда служатъ переходомъ къ убѣжденіямъ соціальнымъ и политическимъ. Мы уже назвали выше это сочиненіе, а именно: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума". Основная мысль его состоитъ въ томъ, что каждая религія должна быть построена на морали; между тѣмъ религія и мораль обыкновенно состоятъ въ двоякихъ отношеніяхъ другъ къ другу: или религія основывается на морали, или мораль основывается на религіи. Въ послѣднемъ случаѣ нравственные поступки людей бываютъ основаны на страхѣ и надеждѣ, а потому болѣе желательно, чтобы религія основывалась на морали. Религія въ исторіи, по взглядамъ Канта, бываетъ или признаніемъ нашихъ обязанностей заповѣдями, или наоборотъ, то-есть, заповѣдей нашими обязанностями. Въ первомъ случаѣ, мы достигаемъ до морали; во-второмъ — мы нейдемъ далѣе легальности. Религія называется откровенною, когда мы прежде должны узнать, что предписываетъ или запрещаетъ заповѣдь, и уже изъ этого выводимъ содержаніе долга; религія называется естественною, когда мы прежде сознаемъ свой долгъ, и изъ этого заключаемъ о содержаніи заповѣди. На основаніи такого различія религіи въ ея двухъ противоположныхъ развитіяхъ, Кантъ изображаетъ происхожденіе двухъ церквей, невидимой и видимой церкви, которая является у него результатомъ стремленія людей общими силами осуществить на землѣ законы морали посредствомъ двухъ силъ: *Vernunftglaube* и *historisch-*

statutorische Glaube. Такимъ образомъ, весь процессъ исторіи съ точки зрѣнія морали представляетъ переходъ отъ исторически-неподвижной вѣры къ вѣрѣ разумной, и заключеніемъ котораго послужитъ царство божіе, какъ конецъ міра и прекращеніе всякой исторіи.

Не довольствуясь частнымъ примѣромъ религіи для объясненія своихъ общихъ положеній о законахъ дѣятельности практическаго разума, Кантъ дополнилъ свою „Критику практическаго разума“ другимъ сочиненіемъ, которое имѣетъ еще бо́льшую важность для философіи исторіи. Въ 1784 г., вышло въ свѣтъ новое его изслѣдованіе подъ заглавіемъ: „Идеи о томъ, чѣмъ можетъ сдѣлаться исторія въ глазахъ гражданина міра“.

Это послѣднее сочиненіе вводитъ Канта наконецъ въ область чистой философіи исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ намъ крайность, въ которую долженъ впадать субъективный идеализмъ всякій разъ, когда ему приходится перешагнуть изъ отвлеченныхъ теорій къ опредѣленію законовъ дѣйствительной жизни: авторъ указалъ на эту крайность въ самомъ заглавіи своего труда, написаннаго съ точки зрѣнія „гражданина міра;“ и дѣйствительно, субъективный идеализмъ ведетъ насъ прямою дорогою къ историческому космополитизму, со всѣми его достоинствами и недостатками. Какъ въ религіи Кантъ указалъ на постепенный переходъ человѣка отъ откровенной къ натуральной

религіи, такъ и въ исторіи все ея развитіе направлено къ тому, чтобы народы соединились въ одну всеобщую федерацію. Вотъ главныя основоположенія, на которыхъ Кантъ строитъ всю исторію чаловѣчества:

1. Всѣ естественныя наклонности каждаго творенія направлены къ достиженію одной цѣли.

2. Всѣ естественныя наклонности человѣка, какъ основанныя на разумѣ, должны найти себѣ полное развитіе въ цѣлой человѣческой расѣ, а не въ томъ или другомъ недѣлимомъ обществѣ.

Эти первыя два положенія совершенно совпадаютъ съ предустановленной гармоніей Лейбница, и должны быть защищаемы всѣми послѣдователями идеальной философіи.

3. Средства, которыми природа достигаетъ своей общей цѣли, составляетъ антагонизмъ людей.

4. Антагонизмъ въ натуральномъ состояніи производитъ войну всѣхъ противъ каждаго, и дѣлаетъ необходимымъ общество, чтобы избѣжать такой войны и сдѣлать всѣхъ одинаково счастливыми.

5. Правительство рождается въ обществѣ для того, чтобы воспрепятствовать столкновенію индивидуальной воли, и лучшее правительство то, которое умѣетъ переломить дурную волю и принудить ее къ повиновенію волѣ одинаково выгодной для всѣхъ.

6. Война между народностями препятствуетъ имъ установить лучшее правительство; и надобно думать,

что со временемъ народы войдутъ въ общую федерацію, чтобы избѣгнуть войны междунаціональной, какъ нѣкогда люди вступили въ общество, чтобы избѣжать войны между частными лицами.

Но философія Канта не была послѣднимъ шагомъ философскаго идеализма, и потому оптимизмъ и космополитизмъ, порожденные имъ въ исторіи, послужили только ступенями къ тому послѣднему шагу, который сдѣлало идеалистическое ученіе *Гегеля* и вытекшій изъ него абсолютизмъ.

Въ послѣдніе годы жизни Канта, Іена была философскою столицею Европы; ея вожди, Фихте и Шеллингъ, довели ученіе Канта до крайнихъ послѣдствій и первые открыли дорогу къ абсолютной философіи. Въ эту самую эпоху явился и Гегель на каѳедрѣ Іенскаго университета, и съ самаго начала помѣстился въ рядахъ послѣдователей Шеллинга. Впрочемъ, этотъ іенскій періодъ дѣятельности Гегеля, и послѣдовавшій за нимъ гейдельбергскій періодъ имѣютъ только посредственное значеніе для нашего предмета и принадлежатъ собственно къ области исторіи философіи. Для философіи исторіи Гегель пріобрѣтаетъ значеніе только въ третьемъ и послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности, отъ 1818 до 1831 г., когда онъ оставался на каѳедрѣ Берлинскаго университета. Но этотъ берлинскій періодъ тѣмъ не менѣе связанъ по своему внутреннему значенію съ первыми двумя періодами: еще въ Іенѣ и въ Гейдельбергѣ выработалась абстрактная си-

стема абсолютной философіи Гегеля, и произвела на свѣтъ два главныхъ его творенія, *Феноменологію* и *Логику;* съ 1818 г. Гегель облекается въ характеръ древняго мудреца, т. е. практическаго философа, который не только изслѣдуетъ, но и поучаетъ, примѣняя къ практикѣ жизни свою отвлеченную теорію абсолютнаго духа. И господствующее направленіе дѣйствительной жизни того времени, не только въ одной Пруссіи, но и въ цѣлой Европѣ, какъ разъ совпадало съ теоретическими воззрѣніями Гегеля: въ особенности прусская бюрократія и централизація могли найти для себя большое оправданіе въ абсолютныхъ теоріяхъ гегеліанизма. Послѣ страшныхъ усилій прусскаго общества въ борьбѣ съ императорскою Франціею, его либеральная партія, нѣкогда возбудившая всѣ силы Пруссіи, была утомлена, и какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, впала въ оптимизмъ и квіетизмъ, состояніе безразличія и мертвящаго успокоенія. Въ гармоніи съ такимъ настроеніемъ старой либеральной партіи въ Пруссіи явилась и практическая философія Гегеля, опиравшаяся на его идеалистическое ученіе, по которому все существующее есть ни что иное, какъ развитіе абсолютнаго духа въ его стремленіи къ самопознанію. Такая теорія въ своемъ примѣненіи къ практической жизни должна была, какъ и предустановленная гармонія Лейбница, пойти по дорогѣ къ оптимизму; но у Гегеля дѣйствительный міръ не только лучшій изъ всѣхъ міровъ, который былъ только выбранъ Прови-

дѣніемъ, но даже этотъ лучшій міръ есть само божество, стремящееся къ самопознанію, а потому существующій порядокъ въ каждую данную минуту есть не только лучшій, но и абсолютно-необходимый.

Выходя такимъ образомъ изъ своихъ безусловныхъ теорій и видя практическое ихъ осуществленіе въ прусской бюрократіи и централизаціи, Гегель началъ свою прикладную дѣятельность съ того предмета, который опредѣляетъ собою всю нашу общественную дѣятельность, и, послѣ трехлѣтняго пребыванія въ Берлинѣ, издалъ въ 1821 г. *Recthsphilosophie*, т. е. „Философію права". Но ей недоставало заключенія, и потому съ 1822 г. Гегель открываетъ свой курсъ *Philosophie der Geschichte*, т. е. „Философіи исторіи," который и былъ собственно послѣднимъ его словомъ: въ 1831 г. холера убила Гегеля, почти въ то же самое время, когда іюльская революція нанесла чувствительный ударъ его такъ называемой „философіи Реставраціи", *Restaurationsphilosophie*.

Въ „Философіи права" мы можемъ наблюдать въ первый разъ ту связь, въ которой находилась абсолютная теорія Гегеля съ окружавшею его дѣйствительностью. Прусская бюрократія, прикрытая извнѣ либеральными преданіями, завѣщанными эпохою энтузіазма въ борьбѣ съ внѣшнимъ непріятелемъ, представилась Гегелю изумительнымъ учрежденіемъ, совпадавшимъ вполнѣ съ его теоріею абсолютнаго духа. Сама реакція 20-хъ годовъ въ глазахъ Гегеля была новымъ доказатель-

ствомъ, что онъ находится въ обществѣ, допускающемъ у себя полную свободу, и строгое Polizeistaat въ Пруссіи являлось ему оплотомъ противъ оргіи ложно понимаемой свободы, какъ она выразилась на извѣстномъ Вартбургскомъ праздникѣ. Воодушевленный окружавшею его дѣйствительностью, Гегель открылъ свою практическую или прикладную философію „Философіею права", вступленіе къ которой есть ни что иное, какъ идеализированіе тѣхъ полицейскихъ мѣръ, которыя были приняты въ Карлсбадѣ для преслѣдованія *Aufklärung*. Одна литературная газета въ Галле осмѣлилась обличить Гегеля, и Гегель въ жалобѣ министерству народнаго просвѣщенія объявилъ, что „онъ, какъ королевскій чиновникъ, не долженъ быть оскорбляемъ въ газетѣ, которая пользуется благодѣяніями прусскаго правительства."

Мы стали бы въ ряды тѣхъ мелкихъ враговъ Гегеля, которые приводятъ такіе факты изъ его жизни съ цѣлью очернить и уронить его память: такія натуры, какъ Гегель, не могли руководиться въ подобныхъ случаяхъ однимъ преувеличеннымъ и вмѣстѣ крошечнымъ самолюбіемъ; даже это не было минутнымъ порывомъ, ложнымъ шагомъ, на возможность которой намекаетъ и наша народная пословица, допускающая „на всякаго мудреца довольно простоты". Гегель дѣйствовалъ съ глубокимъ убѣжденіемъ, что свое право должно преслѣдовать и въ самыхъ ничтожныхъ дѣлахъ, и что въ этомъ случаѣ его про-

тивники посягнули вмѣстѣ и на его честь, и на честь государства: газета въ Галле выдѣлилась изъ абсолютнаго духа и слѣдовательно покусилась на свободу его развитія.

Въ основаніи философіи права Гегеля лежитъ то знаменитое основоположеніе, которое онъ самъ приказалъ напечатать крупными буквами: *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*, т. е. „Что разумно, то и дѣйствительно, и что дѣйствительно, то и разумно“. А потому, заключаетъ Гегель, цѣль философіи права состоитъ не въ томъ, чтобы строить государство, какъ оно должно быть, но понять его такимъ, какъ оно есть. Послѣ того нисколько не можетъ быть удивительно, если философія права у Гегеля является самою косвенною защитою того дѣйствующаго права, которое господствовало въ Пруссіи въ 1821 году, и къ пониманію которой онъ стремится точно также, какъ Бэконъ стремился къ пониманію дѣйствительной природы. „Высочайшая цѣль, которую можетъ преслѣдовать философъ, по выраженію Гегеля, есть примиреніе съ дѣйствительностью, сердечный миръ съ нею.“ Но такая цѣль привела самого Гегеля къ платонизированію прусскаго государства въ его тогдашней дѣйствительности; самая система прусской полиціи и преслѣдованій обращается у Гегеля въ симптомы энергіи, живучести государственнаго организма, которая напоминала ему лучшія времена римской республики,

порабощавшей другіе народы съ цѣлью сдѣлать ихъ современемъ свободными.

Нѣтъ сомнѣнія, что отвлеченныя теоріи философіи Гегеля никогда не утратятъ своей важности и грандіозности; но за то его практическая философія останется всегда живымъ образчикомъ того, къ чему можетъ приводить идеализмъ, переносимый на почву практической жизни. Впрочемъ и самъ Гегель не дѣлалъ большихъ иллюзій въ этомъ отношеніи: „Задача философіи, говорилъ онъ, состоитъ только въ томъ, чтобы понять существующее; какъ индивидуумъ есть сынъ своего времени, такъ и философія есть извѣстное время, претворенное въ мысль. Потому глупо желать, чтобы какая нибудь философія пережила свое время; это значило бы тоже, если бы индивидуумъ захотѣлъ пережить свою эпоху; вотъ почему философія такъ часто опаздываетъ быть нашею учительницею.“ Лучше нельзя ничего сказать о философіи самого Гегеля: она было дитятею своего времени, и потому раздѣлила его участь.

Въ 1821 году, Гегель окончилъ свой курсъ философіи права, а съ 1822 г. приступилъ къ рѣшенію другой задачи, которая должна была послужить вѣнцомъ его практической философіи: такое значеніе имѣетъ его курсъ „Философіи исторіи“. Первое ея изданіе сдѣлано было Гансомъ въ 1837 г., а послѣднее сыномъ Гегеля, Карломъ, въ 1848 году.

Начнемъ съ анализа абстрактныхъ принциповъ фи-

лософіи исторіи Гегеля. Вся исторія, по его представленію, есть ни что иное, какъ самъ божественный разумъ, который на землѣ стремится познать самого себя. И такъ, философія исторіи Гегеля, по своему основному началу, носитъ на себѣ еще болѣе чистый характеръ Теодицеи, нежели произведеніе Лейбница: исторія у Гегеля дѣлается исключительно исторіею божества. Абсолютный духъ стремится освободить себя отъ матеріальныхъ опредѣленій, и потому съ другой стороны исторія является медленнымъ прогрессомъ свободы, которая мало по малу обхватываетъ собою весь міръ. Наши матеріальныя цѣли, нужды, страсти, интерессы, характеры, таланты, служатъ только средствомъ для абсолютнаго духа достигнуть своихъ цѣлей, и всѣ наши частныя цѣли входятъ въ эту общую цѣль. Такъ, идеализмъ въ своемъ прогрессивномъ развитіи переступилъ ту черту, которая нѣкогда затрудняла Лейбница: въ тожествѣ воли человѣка и божества примирилось противорѣчіе этой воли съ идеею міроправленія, и Минерва Гегеля отвѣтила бы человѣку на всѣ вопросы по этому предмету коротко: „Ты самъ частица божества“!

Религія, искусство, философія, государство являются у Гегеля общими идеями, которыя формулируютъ въ данную эпоху степень развитія абсолютнаго духа по дорогѣ къ самопознанію. Государство есть только временная форма, осуществляющая свободу позитивнымъ образомъ; тоже должно сказать о религіи, ис-

кусствѣ и философіи; вслѣдствіе того, гражданинъ, повинуясь законамъ государства, повинуется самому себѣ, своему разуму, и слѣдовательно, остается вполнѣ свободнымъ.

При такомъ воззрѣніи на исторію, какъ на развитіе свободы абсолютнаго духа, Гегель исключаетъ изъ исторіи бытъ до-государственный, какъ представляющій полное отсутствіе свободы; точно также онъ исключаетъ изъ исторіи и цѣлыя страны, гдѣ человѣкъ живетъ для одной борьбы съ элементами природы, какъ въ Африкѣ и въ Новомъ Свѣтѣ. Затѣмъ театромъ развитія абсолютнаго духа къ его свободѣ остаются Европа и Азія.

Въ Азіи, три территоріальныя положенія, а именно, гора, долина и берегъ, произвели три степени свободы и три формы быта: пастушескій, земледѣльческій и торговый. Въ Европѣ нѣтъ такихъ рѣзкихъ различій въ мѣстности, и потому въ ней исторія абсолютнаго духа движется свободнѣе и разнообразнѣе. По той же причинѣ, исторія начинается на Востокѣ, и кончается на Западѣ. На Востокѣ, свобода въ своемъ развитіи успѣла дойти до сознанія свободы *одного* лица, которому подчиняются *всѣ;* такая степень свободы была уже нѣкоторымъ прогрессомъ въ исторіи. Въ Греціи и Римѣ поняли свободу *многихъ* вмѣстѣ, въ Европѣ — свободу *всѣхъ*. Первая форма породила деспотизмъ; вторая — демократію или аристократію; и наконецъ третья — монархію. Соотвѣтственно тому Ге-

гель вводитъ въ исторію человѣчества четыре возраста: дѣтство, юность, зрѣлость и старость; послѣдній возрастъ составляетъ германскую эпоху, намъ современную; но у недѣлимаго, замѣчаетъ Гегель, старость есть вялость, слабость; въ жизни же человѣчества, это — полная его зрѣлость, въ которой абсолютный духъ достигаетъ всецѣлости своего самопознанія.

Начнемъ, вмѣстѣ съ Гегелемъ, съ дѣтства человѣчества. Дѣтство, это — древній Востокъ; основной принципъ его жизни составляетъ *Substantialität des Sittlichen*, т. е. одни проблески нравственнаго, первая попытка уничтожить *всеобщій* произволъ установленіемъ произвола *одного* лица. Потому внѣшнее законодательство составляетъ отличительную черту Востока: предметомъ этого законодательства дѣлаются даже самыя затаенныя побужденія нашей совѣсти. Вообще, на Востокѣ, абсолютный духъ не достигаетъ внутренняго самопознанія, и остается, по счастливому выраженію Гегеля, одною *natürliche Geistigkeit*, т. е., физическою духовностью. Соотвѣтственно такой степени развитія абсолютнаго духа сложились на Востокѣ религія и государство. Въ основѣ ихъ лежитъ теократія, въ силу которой царство божіе есть вмѣстѣ царство земное, и наоборотъ. При такомъ состояніи абсолютнаго духа, человѣкъ не созерцаетъ своей воли нигдѣ, и видитъ только одну постороннюю ему волю.

Весь восточный міръ, какъ мы видѣли, дѣлится у Гегеля на четыре территоріи: 1) долина рѣкъ Синей

и Голубой съ ихъ плоскою возвышенностью, а именно Китаемъ и Монголіею; 2) долина Ганга и Инда; 3) долина Оксуса и Яксарта, возвышенность Персидская и долина Тигра и Евфрата; наконецъ, 4) долина Нила. Каждая изъ этихъ четырехъ территорій представляетъ столько же формъ развитія абсолютнаго духа, воплотившихся въ характерѣ народовъ, которые жили на тѣхъ территоріяхъ.

Исторія открывается въ Китаѣ и Монголіи; но абсолютный духъ не достигъ въ этихъ странахъ внутренняго самопознанія и сознавалъ себя, какъ нѣчто постороннее отъ себя; а потому законы морали въ Китаѣ сдѣлались внѣшними государственными законами; жизнь субъективная нашла себѣ мѣсто только въ лицѣ одного богдыхана и въ его воли; жизнь общественная была подмѣнена жизнью государственнаго организма, административною машиною, стоявшею и дѣйствовавшею внѣ общества.

Индія представляетъ въ этомъ отношеніи уже нѣкоторый успѣхъ: какъ ни дико еще учрежденіе кастъ, но въ немъ слѣдуетъ видѣть шагъ впередъ, по сравненію съ китайскимъ безразличіемъ. Но при отсутствіи сознанія внутренняго единства и слабости государственнаго объединенія, Индія живетъ одними безконечными переворотами, какъ Китай жилъ безконечною неподвижностью.

Такимъ образомъ, Китай и Индія, не смотря на различіе въ своей внѣшней физіономіи, представляютъ

совершенно одинъ и тотъ же моментъ развитія абсолютнаго духа.

Третью и уже весьма важную степень развитія абсолютнаго духа представляетъ Персія, и важность ея состоитъ именно въ томъ, что въ Персіи абсолютный духъ сдѣлалъ первый ясный шагъ въ своемъ поступательномъ движеніи: въ Китаѣ онъ оставался совершенно неподвижнымъ, въ Индіи же, если и двигался, то на одномъ мѣстѣ и въ однихъ и тѣхъ же предѣлахъ. Сравнивая Китай и Индію съ Персіею, Гегель проводитъ параллель между ними съ одной стороны, и Греціею и Римомъ съ другой стороны: Китай носитъ на себѣ самый первобытный оріентальный характеръ; Индія была для Азіи Греціею, а Персія — Римомъ. Персидская монархія не представляетъ собою огромнаго семейства, какъ Китай, ни четырехъ кастъ одного семейства, какъ Индія; она была первою историческою попыткою соединенія разноплеменныхъ народовъ для абстрактной цѣли государственнаго существованія. Потому Персія и ея исторія являются настоящимъ введеніемъ въ Всемірную исторію. Но въ Персіи этотъ прогрессъ совершился въ однихъ наружныхъ формахъ; Египетъ, въ долинѣ рѣки Нила, пошелъ далѣе въ своемъ развитіи и придалъ внутренній характеръ тому объединенію, которое въ Персіи ограничилось одною механическою связью. Въ этой долинѣ столкнулись всѣ главнѣйшія образованности Востока, и, послѣ долговременной борьбы, по пре-

красному выраженію греческаго миѳа, сложились въ загадку, которую предложилъ сфинксъ на разрѣшеніе греческому міру. Извѣстно, какъ Греція разрѣшила задачу сфинкса: Востокъ только спрашивалъ, что̀ это за существо, которое утромъ ходитъ на четырехъ ногахъ, въ полдень на двухъ и вечеромъ на трехъ? Въ Греціи, гдѣ человѣкъ достигъ въ первый разъ самопознанія, человѣкъ узналъ въ задачѣ Сфинкса самого себя, и отвѣтилъ, что такимъ существомъ можетъ быть только *человѣкъ*.

Существенное различіе тѣхъ четырехъ образованностей древняго Востока ясно выразилось и въ различіи ихъ послѣдующей судьбы. Китай и Индія существуютъ и до сихъ поръ: самое покореніе ихъ чужеземцами не могло прекратить ихъ существованія; причина такой живучести въ этихъ народахъ походитъ нѣсколько на относительную живучесть индивидуальныхъ людей, которые долго влачатъ свое физическое существованіе вслѣдствіе ограниченности своихъ умственныхъ способностей, бѣдности мысли и воли; неопредѣленность, неподвижность Китая составляетъ въ своемъ родѣ залогъ продолжительности его существованія. Напротивъ того, Персія и Египетъ, какъ страны, гдѣ абсолютный духъ открылъ свое поступательное движеніе впередъ, могли быть потому самому только временными формами его существованія, и, отслуживъ свою службу, легли развалинами, уступая

свое мѣсто болѣе совершеннымъ формамъ историческаго бытія.

Вотъ тѣ общія черты, въ которыхъ Гегель характеризуетъ ходъ развитія древнѣйшей цивилизаціи, какъ рядъ первыхъ попытокъ абсолютнаго духа достигнуть на землѣ полноты самопознанія. Въ Китаѣ, абсолютный духъ остался на точкѣ равновѣсія; въ Индіи, онъ началъ броженіе, не трогаясь съ мѣста; на этомъ основана косность существованія индѣйской и китайской цивилизацій; въ исторіи Персіи и Египта обнаружилось прогрессивное движеніе, остановившееся предъ загадкою сфинкса; такимъ образомъ, Востокъ не узналъ человѣка: этотъ подвигъ самопознанія совершила греческая образованность.

Но мы не дали бы точнаго понятія о всей глубинѣ философскихъ идей Гегеля, если бы оставили ихъ въ той формѣ общей картины древней цивилизаціи Востока. Всмотримся ближе въ подробности развитія абсолютнаго духа, прошедшаго извѣстныя намъ четыре ступени своего прогресса.

Въ Китаѣ, абсолютный духъ пребывалъ въ совершенномъ равновѣсіи; въ Индіи, онъ, такъ сказать, колебался на мѣстѣ. Чтобы объяснить ближе китайское равновѣсіе, Гегель приводитъ краткій обзоръ исторіи самой страны, изъ котораго видно, что Китай можетъ быть названъ на столько же самымъ древнимъ обществомъ, какъ и самымъ новымъ, ибо онъ и теперь представляетъ то дѣтство абсолютнаго духа,

въ какомъ другіе народы могли находиться нѣсколько тысячъ лѣтъ тому назадъ. Всѣ учрежденія Китая, соотвѣтственно первоначальному быту абсолютнаго духа, носятъ на себѣ одинаковый характеръ, а именно, въ нихъ, по выраженію Гегелю все основано на *единствѣ субстанціальнаго духа и индивидуальнаго* (Einheit des substantiellen Geistes und des individuellen). Это значитъ: въ Китаѣ абсолютный духъ исторіи остановился на развитіи воли одного лица, какъ мы то видимъ тысячи разъ въ семейномъ быту, гдѣ воля отца, лица индивидуальнаго, имѣетъ субстанціальный характеръ и составляетъ общую волю семьи; сознаніе субъективности, т. е., сознаніе, что каждое нравственное повелѣніе, хотя бы оно исходило изъ другого лица, есть моя собственная воля, въ Китаѣ не существуетъ. Весь процессъ китайской исторіи приводится къ слѣдующему: воля одного есть общая воля, и только чрезъ то общая воля дѣлается волею каждаго. Въ этомъ безвыходномъ кругу бьется мысль Китайца, и въ немъ успокоивается на вѣки. Но, всматриваясь ближе въ характеръ воли богдыхана, мы видимъ, что и эта воля не вполнѣ свободна: надъ нею господствуетъ традиція, искусно эксплуатируемая окружающими его людьми, и богдыханъ въ свою очередь есть рабъ мертваго прошедшаго, которое потому не допускаетъ ни какой аппелляціи.

Въ древней китайской философіи всѣ отношенія людей приводились къ *пяти* рубрикамъ: отношеніе

богдыхана къ народу, отца къ дѣтямъ, старшихъ братьевъ къ младшимъ, мужа къ женѣ, и другъ къ другу. Число *пять* у китайцевъ завѣтное, и потому они считаютъ пять стихій: воздухъ, вода, земля, металлъ и дерево. Во всѣхъ тѣхъ пяти отношеніяхъ людей, отношенія отца къ сыну служили образцомъ: не говоря о внѣшнихъ знакахъ уваженія, какъ при жизни, такъ и по смерти отца, сынъ не имѣетъ личности въ своихъ поступкахъ, и его добрыя дѣла относятся не къ нему, но къ отцу. Гегель приводитъ по этому поводу слѣдующій случай изъ китайскихъ нравовъ: одинъ изъ министровъ богдыхана просилъ своего властителя за свои услуги дать титулъ не ему, но его умершему отцу, и богдыханъ наградилъ его отца титуломъ „благодѣтельнаго, вѣрнаго и мудраго“, между тѣмъ, какъ было извѣстно, что покойный не отличался ни однимъ изъ этихъ качествъ; но дѣятельность сына принадлежала отцу, и потому покойный былъ награжденъ за свои услуги. Такимъ образомъ, въ Китаѣ предки гордятся подвигами своего потомства, а не потомство прославляется подвигами предковъ, и китайскіе нравы, какъ противовѣсъ другому увлеченію, не лишены своего достоинства. Но полное отсутствіе субъективности, представляя весьма почтенныя черты нравовъ, дѣлаетъ то, что нравственность, имѣя основаніе не въ духѣ человѣка, а въ однихъ внѣшнихъ обрядахъ, превращается въ ипокризію и пустую формальность. Строго говоря, въ Китаѣ не существуетъ

никакого государственнаго устройства, и мы видимъ повсюду одинъ процессъ управленія или лучше сказать расправы. Хотя богдыханъ стоитъ, повидимому, во главѣ государства, но собственно онъ не можетъ возвыситься надъ положеніемъ отца семейства, и подданные нейдутъ выше понятія дѣтей. Какъ отецъ, богдыханъ, долженъ быть разумнѣе, ученѣе и нравственнѣе всѣхъ другихъ; въ естественномъ семействѣ такое обстоятельство устроивается самимъ порядкомъ вещей, гдѣ отецъ для малолѣтнихъ дѣтей есть представитель и религіи, и науки. Но какъ достигнуть такихъ же отношеній въ искусственномъ семействѣ, какимъ остается Китай? Въ Китаѣ достигается это искусственными мѣрами и формальностями: будущій богдыханъ воспитывается самымъ строгимъ образомъ, какъ существо, которому предстоитъ быть умнѣе всѣхъ и ученѣе; его ежегодныя испытанія составляютъ предметъ величайшаго интересса для страны.

Выходя изъ той же идеи государства, какъ частной семьи, за богдыханомъ слѣдуетъ прямо понятіе подданнаго; между подданными нѣтъ различія, и въ Китаѣ всѣ равны предъ бамбуковою тростью. Только обширныя познанія и ученыя заслуги, засвидѣтельствованныя строгимъ экзаменомъ, даютъ право на возвышеніе въ государственныя должности гражданскихъ и военныхъ мандариновъ. Каждый долженъ самъ признаваться въ своихъ проступкахъ, такъ какъ каждому слѣдуетъ быть откровеннымъ съ своимъ отцомъ.

Намъ остается представить анализъ, приводимый Гегелемъ для китайскихъ понятій о правѣ, религіи и наукѣ; мы увидимъ вездѣ одинъ характеръ: отсутствіе сознанія субъективности, свободной мысли и мертвыя формы, въ которыя скована какъ моральная, такъ и интеллектуальная жизнь китайца, гдѣ абсолютный духъ оставался постоянно на точкѣ равновѣсія.

Въ Китаѣ не существуетъ *право* въ полномъ смыслѣ этого слова, ибо тамъ нѣтъ субъекта права, т. е., лица, или по крайней мѣрѣ лицо осуждено на вѣчное несовершеннолѣтіе. Потому же въ Китаѣ не можетъ быть сословій и сопряженныхъ съ ними личныхъ интерессовъ, борьбы, побужденія къ защитѣ. Въ то же время, въ Китаѣ всѣ равноправны, потому что всѣ одинаково безправны. Потому изъ китайскаго равноправія въ практикѣ проистекаютъ права продать не только жену, дѣтей, но и самого себя. Нарушеніе правъ въ Китаѣ влечетъ за собою одно тѣлесное наказаніе, свидѣтельствующее объ отсутствіи въ обществѣ понятій чести. Семейственная точка зрѣнія ведетъ въ Китаѣ за собою полное уничтоженіе всякихъ правъ: если сынъ окажетъ неуваженіе отцу или матери, младшій братъ старшему, за то, что они поступили съ нимъ несправедливо, то онъ получаетъ 100 бамбуковыхъ палокъ и изгоняется на три года, и то въ томъ случаѣ, если его жалоба справедлива, а иначе его ожидаетъ жестокая казнь. Для китайца такимъ образомъ были бы непонятны слова ап. Павла (къ

Ефес. VI, 4): „И вы, отцы, не раздражайте чадъ своихъ“. Отношенія подчиненнаго къ своему начальнику опредѣляются съ той же точки зрѣнія, и никакой санъ не спасаетъ отъ бамбуковой трости; замѣчательно при этомъ одно, что богдыханъ, послѣ подобнаго исправленія иногда одного изъ своихъ первыхъ министровъ, тѣмъ не менѣе остается съ нимъ въ наилучшихъ отношеніяхъ. Итакъ, строго говоря, въ Китаѣ равенство правъ сводится на отсутствіе всякого права, и потому колоссальная мораль впадаетъ въ самую мелкую безнравственность: обманъ въ глазахъ китайца есть средство, а не преступленіе.

Таково же и религіозное состояніе общества въ Китаѣ, гдѣ человѣкъ не доразвился до субъективности: во главѣ религіи стоитъ богдыханъ, какъ посредникъ между небомъ и землей; каждая провинція имѣетъ не только своихъ правителей, но и своихъ геніевъ, которые вмѣстѣ съ мандаринами подчинены богдыхану; и потому въ китайскомъ адрессъ-календарѣ обозначены не только чиновники, но и геніи провинцій: въ случаѣ несчастія и тѣ, и другіе смѣняются одинаково и лишаются своего поста.

Но ни въ чемъ такъ не поразительно отсутствіе субъективности, какъ въ научномъ развитіи китайскаго общества. Чрезвычайно много говорятъ о необыкновенной древности развитія наукъ въ Китаѣ; въ Китаѣ наука получила даже политическое значеніе и пользовалась такимъ покровительствомъ со стороны вер-

ховной власти, какъ того нельзя встрѣтить ни въ одной образованнѣйшей странѣ Европы. Но на все это можно сказать только одно, что нужно безпримѣрное паденіе наукъ или даже полное ихъ отсутствіе, чтобы вызвать въ правительствѣ такое чрезмѣрное покровительство, какимъ науки пользуются въ Китаѣ. Въ китайскомъ искусствѣ тоже самое; но это искусство ограничивается рабскимъ копированіемъ природы, безъ всякихъ понятій о перспективѣ, о тѣняхъ; за то китайскій художникъ, по выраженію Гегеля, знаетъ точно, сколько счетомъ чешуи на той или другой рыбѣ. Все, что можно сдѣлать рабу, что даже рабу удобнѣе сдѣлать, для чего нужно одно терпѣніе, во всемъ этомъ китаецъ неподражаемъ.

Въ результатѣ анализа китайской цивилизаціи у Гегеля оказывается, что состояніе понятій о правѣ, религіи, наукахъ и искусствахъ изобличаетъ въ Китаѣ самую низшую ступень въ развитіи абсолютнаго духа; духъ въ Китаѣ не дошелъ ни въ чемъ до познанія себя: даже единственное лицо богдыхана, которое, повидимому, пользовалось свободою, находилось само въ рабскомъ состояніи, бывъ сковано вѣковыми преданіями.

Хотя въ Индіи абсолютный духъ дѣлаетъ нѣкоторый успѣхъ въ своемъ развитіи, но весьма ничтожный: въ Китаѣ, по выраженію Гегеля, онъ предался глубокому и спокойному сну; въ Индіи тотъ же сонъ сопровождается уже бредомъ. Тѣмъ не менѣе въ Индіи

совершился переворотъ весьма замѣчательный по сравненію съ Китаемъ: въ Китаѣ человѣкъ не могъ подняться ни до какого различія; въ Индіи мы встрѣчаемъ въ первый разъ касты. Но это различіе, первый признакъ жизни, тотчасъ послѣ своего появленія впадаетъ снова въ оцѣпенѣлое состояніе, и абсолютный духъ въ лицѣ индѣйской образованности является мертворожденнымъ. Причина того заключается въ томъ, что въ кастахъ мы не видимъ субъективности недѣлимаго, но цѣлыхъ массъ. Такимъ образомъ, различіе кастъ въ Индіи пріобрѣтаетъ такую же неподвижность, какъ равенство въ Китаѣ. Разсматривая устройство кастъ, мы замѣчаемъ, что они представляютъ собою первообразъ самаго древняго субъективнаго государства и его важнѣйшихъ отправленій: самое главное отправленіе въ государствѣ составляетъ религія, и потому брамины образуютъ собою первую касту; второе отправленіе основано на субъективной силѣ, храбрости: отсюда каста воиновъ; третье отправленіе составляютъ другого рода субъективныя силы, какъ знаніе и искусство, удовлетворяющія всѣмъ потребностямъ жизни: отсюда каста ремесленниковъ; наконецъ, субъективная служба лицу породила касту рабовъ. Только впослѣдствіи, законъ раздѣленія труда породилъ много новыхъ кастъ, какъ-то ткачей, кузнецовъ и т. д. до презрѣнной касты, которая была осуждена носить мертвыхъ, казнить преступниковъ и вывозить нечистоты. Но въ кастѣ рождался не человѣкъ,

но вдругъ все его потомство, и потому абсолютный духъ тотчасъ же впадалъ въ прежнее безразличіе.

Соотвѣтственно такому общему характеру индѣйской образованности, понятіе о правѣ, объ обязанности не могло быть результатомъ внутренняго самосознанія, но было одною внѣшнею принадлежностью той или другой касты. Напримѣръ, мужество есть общечеловѣческое достояніе, но въ Индіи оно составляло привилегію касты воиновъ. Святость принадлежала кастѣ браминовъ, и если она была достижима для другихъ, то не иначе, какъ при помощи полнаго перерожденія, процессъ котораго обыкновенно заключался смертью. Такіе неофиты назывались *jegi*, и они были обязаны проходить нѣсколько испытаній до полнаго перерожденія; *jegi* долженъ былъ сначала провести 12 лѣтъ на ногахъ, не садясь и не ложась; онъ привязывалъ себя веревкою къ дереву, чтобы не упасть во снѣ, а потомъ привыкалъ спать стоя; второе испытаніе состояло въ томъ, что *jegi* 12 лѣтъ ходилъ съ руками, сложенными на головѣ, такъ что у него ногти вростали въ тѣло; третья степень была довольно разнообразна, но чаще всего будущій браминъ подвергался пыткѣ огнемъ и землею, чего почти никто не переживалъ. Такого рода движеніе, такой прогрессъ, заключавшійся смертью *jegi*, служитъ лучшимъ изображеніемъ исторіи всей индѣйской цивилизаціи.

Каково могло быть политическое существованіе древняго индѣйца, при такомъ общемъ характерѣ его

образованности? Было ли у него государство въ томъ смыслѣ, какой придаетъ ему Гегель, называя государство осуществленіемъ въ законѣ свободной воли человѣка? Въ Индіи, какъ и въ Китаѣ, для образованія государственности недоставало самого существеннаго элемента, т. е. воли недѣлимаго лица, и потому нечему было превращаться въ законъ; законъ явился чѣмъ-то внѣшнимъ отъ человѣка и неизбѣжнымъ. И при всемъ томъ въ Индіи замѣчается большой прогрессъ по сравненію съ Китаемъ: въ Китаѣ не было государства, потому что тамъ все превратилось въ государство; въ Индіи, наоборотъ, мы встрѣчаемъ на первомъ планѣ народную массу, и это обстоятельство выразилось лучше всего въ ея исторіи. Китай имѣетъ точную и опредѣленную исторію страны, лѣтописи, академіи, писавшія исторію государства; въ Индіи, при отсутствіи централизаціи, не могло быть никакой стройной исторической системы; факты народной жизни не объединяются такъ легко, какъ жизнь чисто-административная или политическая; если народная поэзія, народная эпопея выводятъ на сцену конкретныя личности, то какъ олицетвореніе эпохи. Вотъ, потому въ Индіи мы не находимъ сплошной исторіи, какъ *res gestæ*, дѣянія; и единственнымъ фактомъ остается одна народная мысль, народное чувство. Въ индѣйскихъ эпопеяхъ говорится о царяхъ; но какіе это цари? Они правятъ по малой мѣрѣ 70 тысячъ лѣтъ, а родоначальникъ индусовъ, Брама, господствовалъ

20 тысячъ милліоновъ лѣтъ. Часто случалось, что цари послѣ нѣсколькихъ тысячъ лѣтъ правленія, удалялись отъ дѣлъ, и послѣ 10 тысячъ лѣтъ отдыха снова возвращались на престолъ. Очевидно, это не исторія дѣйствительнаго государства; въ Индіи самая идея о государствѣ была продуктомъ фантазіи, между тѣмъ какъ въ Китаѣ и самая фантазія была подчинена строгимъ формамъ разсудка.

Вотъ тѣ слова, которыми Гегель заключаетъ свой анализъ первобытнаго дѣтства абсолютнаго духа на берегахъ рѣкъ Синей, Голубой и Ганга:

„Въ Китаѣ мы находимъ разумъ безъ всякаго участія воображенія, и прозаическую жизнь въ окаменѣлыхъ формахъ дѣйствительности; въ индѣйскомъ мірѣ, напротивъ, нѣтъ точныхъ опредѣленій, и даже самая дѣйствительность обращается силою воображенія въ мечту. Въ Китаѣ, мораль составляетъ содержаніе закона и принаровлена ко внѣшнимъ строго разсчитаннымъ отношеніямъ; тамъ надъ всѣмъ паритъ патріархальная заботливость богдыхана, который, какъ отецъ, равно заботится о всѣхъ своихъ подданныхъ. Въ Индіи, напротивъ, не единство, но раздробленіе составляетъ сущность общественной жизни: религія, война, промыслы, торговля, разбиты до мельчайшихъ подробностей. Но и въ Китаѣ, и въ Индіи, человѣкъ одинаково не сознавалъ себя, какъ субъектъ, и потому на отдаленномъ Востокѣ, заключаетъ Гегель, одинъ опіумъ переносилъ человѣка въ мечтательный міръ и

доставлялъ ему счастье безумства; только упившись опiумомъ, восточный человѣкъ въ первый разъ существовалъ для себя и дѣлался субъектомъ. Персидская монархiя вводитъ насъ наконецъ въ исторiю; персы являются первымъ историческимъ народомъ: „*Персiя была первымъ государствомъ, которое пало* (Persien ist das erste Reich das vergangen ist)."

Такъ выражаетъ Гегель переходъ абсолютнаго духа изъ того состоянiя, въ которомъ онъ былъ осужденъ на безконечный покой или тревожное движенiе на одномъ мѣстѣ, въ новую форму, гдѣ онъ въ первый разъ началъ *жить*, и купилъ себѣ такое право на жизнь возможностью *отжить* (vergehen), чѣмъ не могли воспользоваться ни Китай, ни Индiя, осужденные влачить свое существованiе въ безконечность.

Этотъ моментъ въ философiи исторiи Гегеля совершенно ясно указываетъ на то, какимъ образомъ историческiй идеализмъ долженъ послѣдовательно привести къ крайнему космополитизму, въ глазахъ котораго жизнь нацiи не есть что нибудь существующее для себя и по себѣ, но только извѣстное проявленiе абсолютнаго духа, который переходитъ изъ одного своего временнаго вмѣстилища въ другое, оставляя за собою одни развалины, и эти развалины служатъ даже условiемъ его прогресса. Если въ Китаѣ пострадала жизнь недѣлимаго отъ отсутствiя сознанiя субъективности, то не подвергнутся ли той же участи и цѣлыя общества, которыя, по системѣ Гегеля, будутъ

видѣть въ своей жизни не собственную жизнь, но жизнь какого-то посторонняго для нихъ существа, хотя бы то былъ и абсолютный духъ? Не обратится ли тогда все человѣчество въ огромный Китай? Но мы увидимъ, что искусная діалектика Гегеля постарается вывести человѣчество изъ такого незавиднаго положенія.

Въ основѣ всей персидской цивилизаціи является *свѣтъ* Зороастра, который вызываетъ идеи равенства и единства, но не тѣмъ путемъ, какимъ онѣ были созданы въ Китаѣ: свѣтъ необходимо распространяется на всѣхъ, справедливыхъ и несправедливыхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, сильныхъ и слабыхъ. Потому въ Персіи и въ политическомъ порядкѣ вещей является чистое равенство, при которомъ индивидуальное остается свободнымъ; свѣтъ не творитъ, но только оживляетъ, возбуждаетъ къ дѣятельности, а дѣятельность остается самобытною. Свѣтъ Зороастра поставленъ притомъ въ прямой противоположности съ тьмою, и потому въ персидской исторіи развитіе основывается на борьбѣ противоположностей. Все это послужило причиною того, что исторія персидская сдѣлалась настоящимъ началомъ всемірной исторіи, и Персія въ первый разъ постигла задачу абсолютнаго духа въ исторіи. Въ чемъ же состоитъ такая задача? Гегель отвѣчаетъ: „въ достиженіи того, что называется *unendliches Insichsein der Subjectivität*, т. е. безконечною самобытностью субъективнаго.“ Какъ такая самобытность

можетъ быть достигнута? — Чрезъ приведеніе абсолютныхъ противорѣчій къ полному примиренію!

Въ Китаѣ и въ Индіи такая задача не могла быть даже и поставлена, именно по отсутствію противорѣчія, какъ въ духовномъ мірѣ, такъ и въ физическомъ: въ мірѣ духовномъ, Брама, напримѣръ, былъ какимъ-то безпредметнымъ существомъ, и потому борьба свѣта и тьмы, какъ ее постигли въ Персіи, была немыслима; въ мірѣ матеріальномъ, область Китая и Индіи, плоская возвышенность, могла породить однообразіе въ обычаяхъ, нравахъ, какое-то мертвящее равенство, граничащее съ ничтожествомъ, или окаменѣлое различіе, близкое съ безразличіемъ; въ персидской монархіи, мы встрѣчаемъ плоскую возвышенность, перерѣзанную горами, долины рѣкъ, и наконецъ береговую страну, какъ напримѣръ, Сирія. На этомъ огромномъ пространствѣ живутъ два представителя двухъ главныхъ направленій нашей дѣятельности; они составляютъ духовное и матеріальное ядро персидской монархіи. Духовность представляется зендскимъ народомъ, который создалъ великую философію, служившую вмѣстѣ и религіею; другія народности, извѣстныя подъ именемъ ассиріянъ, вавилонянъ, мидянъ, и наконецъ персовъ, обнаруживаютъ огромную практическую дѣятельность, колоссальныя развалины которой не исчезли и до настоящаго времени. И такъ, великая философія и великій практическій

смыслъ легли въ основаніе древней персидской монархіи.

Анализъ, приводимый Гегелемъ для началъ зендской философіи и религіи, и многія изъ ея идей укажутъ намъ, что эти идеи не остались безъ глубокаго впечатлѣнія на послѣдующія системы философіи и религіи человѣчества. Въ наше время колоссальная школа философіи древнихъ зендовъ имѣетъ своими представителями двѣ небольшія колоніи, одну въ Индіи, и другую у насъ, на берегу Каспійскаго моря. До самаго конца прошлаго столѣтія истинный характеръ этой философіи оставался совершенно неуясненнымъ, и только со времени извѣстнаго открытія священныхъ книгъ Зендавесты Анкетиль-дю-Перрономъ можно говорить о ней положительно. Правда, еще и до сихъ поръ вопросы о народѣ зендовъ, о ихъ поселеніяхъ и т. п., остаются пока предметомъ спорныхъ изслѣдованій оріенталистовъ, но Гегель ограничивается одними вопросами, интересными для нашего предмета, и которые не представляютъ никакого сомнѣнія. Можно сказать положительно, что зенды составляли въ позднѣйшее время всю интеллектуальную силу персидской образованности; что у зендовъ мы встрѣчаемъ въ первый разъ понятіе о сословіяхъ въ нашемъ смыслѣ этого слова, какъ результатъ индивидуальнаго труда, а не осужденія человѣка на извѣстную касту; и что, наконецъ, въ жизни зендовъ обнаруживаются первые слѣды гражданскаго быта, потому

что у нихъ политическое единство не поглощало, какъ въ Китаѣ, индивидуальной жизни.

Но такія внѣшнія проявленія духа стояли въ тѣсной зависимости отъ внутренняго характера ученія зендовъ, которое легло въ основѣ всей ихъ государственной жизни и принесло потому соотвѣтственные себѣ плоды. Въ ученіи Зороастра, имя котораго распространилось на всю философію и религію зендовъ, общее, абсолютное, всеобъемлющее, выставляется главнымъ началомъ всякой жизни, какъ и въ ученіи Брамы; но у персовъ это *общее* было — *Свѣтъ;* потому человѣкъ, познавая такое общее, тѣмъ не менѣе чувствовалъ себя чѣмъ-то положительнымъ въ отношеніи къ нему, между тѣмъ какъ у браминовъ онъ поглощался общимъ. Сверхъ того, понятіе свѣта вызывало идею о противоположномъ началѣ тьмы: человѣкъ, слѣдовательно, ставился въ положеніе выбора; отсюда, первый источникъ понятія о свободѣ и субъективности.

У зендовъ, добро и зло имѣли свое конкретное олицетвореніе въ фигурахъ Ормузда и Аримана. Ормуздъ, это — свѣтъ, огонь; чистота тѣла и души потому составляетъ главное условіе поклоненія зендовъ и основа всей ихъ высокой морали. „Если, говоритъ Зендавеста, человѣкъ осыпалъ тебя бранью, наругался надъ тобою и укротился, то назови его другомъ.“ Чистота поступка, слова, мысли, побуждала зенда вести вѣчную борьбу съ противоположнымъ началомъ, олицетворяемымъ въ Ариманѣ, оттого результаты зендской

религіи и философіи были чисто практическіе и положительные, и именно такими качествами отличались всѣ послѣдователи Зендавесты, ассиріяне, мидяне и персы. Обязанность ихъ потому всегда состояла не въ томъ, чтобы неподвижно созерцать божество и истязать свое тѣло, но въ томъ, чтобы распространять господство Ормузда, поддерживать вездѣ живое, насаживать пустыни, отрывать ключи воды, проводить каналы и т. д. Зендъ стремился вездѣ разлить жизнь во всемъ ея блескѣ и чистотѣ, и тѣмъ сокращать владычество Аримана. Въ персидской образованности, идея о господствѣ человѣка надъ матеріальною природой, при отсутствіи развитія прикладныхъ наукъ, должна была иногда приводить человѣка въ изступленіе, и потому многіе примѣры подобнаго изступленія, по замѣчанію Гегеля, несправедливо относятся къ области выдумокъ позднѣйшаго воображенія: Киръ, который цѣлый годъ наказывалъ рѣку, потопившую коня, впряженнаго въ священную колесницу, и наконецъ разлилъ ее на множество мелкихъ каналовъ; или, Ксерксъ, который высѣкъ море, разрушившее его пловучій мостъ, служатъ только образчикомъ того энтузіазма зендовъ, съ которымъ они преслѣдовали Аримана. Мы въ наше время построили бы прочный мостъ для наказанія рѣки, для побѣды надъ Ариманомъ; Киръ выходилъ изъ одной идеи съ нами о необходимости побѣды надъ природою, но средства той эпохи заставляли его прибѣгнуть къ другимъ мѣрамъ.

Уваженіе зендской цивилизаціи къ индивидуальному выразилось всего болѣе въ томъ обстоятельствѣ, что въ персидской монархіи отдѣльныя провинціи могли сохранять свои нравы, свои обычаи. Общіе законы въ Персіи не наносили ущерба мѣстнымъ постановленіямъ, и даже поддерживали всякую индивидуальность. Гегель указываетъ на это явленіе, какъ на результатъ той же религіозной теоріи персовъ: монархія, какъ солнце, даетъ всему жизнь, но не живетъ сама за другихъ; потому въ Персіи поклонники солнца сохраняли вездѣ самостоятельность національныхъ языковъ, привычекъ, даже предразсудковъ: „все это жило спокойно подъ лучами общаго свѣта“. Дѣйствительно, въ составъ персидской монархіи вошли самые противоположные интерессы: восточные народы, сиріяне, іудеи, египтяне, греки; до того времени всѣ эти элементы жили въ состояніи хаоса, борьбы; завоеваніе Кира было потому скорѣе миромъ, нежели войною, если сравнить состояніе Передней Азіи послѣ Кира и до него, какъ то изображается пророками евреевъ.

Терпимость религіозная и политическая сдѣлалась отличительною чертою персидской эпохи и вытекала изъ характера ихъ философіи и религіи. Самъ царь былъ у персовъ только первымъ между равными, и всѣ дальнѣйшія его отношенія къ подданнымъ основывались на этой идеѣ. Каждая изъ провинцій, подчиненныхъ Персіи, сохраняя свою національность, развивала свободно прирожденныя ей качества, и въ

этомъ отношеніи Сирія успѣла въ такой степени, что она, можно сказать, сдѣлалась настоящею колыбелью новѣйшей образованности: тамъ, въ береговой Сиріи явился первый алфавитъ, образецъ всѣмъ будущимъ алфавитамъ; тамъ же сдѣланы были многія другія важныя открытія; оттуда, изъ Финикіи, явилась первая колонія, давшая нашей части свѣта названіе Европы; наконецъ, оттуда же ведетъ начало и наша религія, сохранявшаяся въ сирійской долинѣ Іордана. Возможность существованія въ Персидской монархіи такой религіозной системы, какова была религія Іеговы евреевъ, исключавшая все, что было не-Израиль, есть самый поразительный примѣръ терпимости персидской образованности.

Но, съ другой стороны, такая безпредѣльная терпимость не могла сдѣлаться прочнымъ основаніемъ государственной жизни, и потому персидская образованность скоро уступила свое мѣсто Египту, который, по выраженію Гегеля, весь олицетворился въ сфинксѣ, предложившемъ задачу Греціи: сфинксъ былъ вполовину человѣкомъ, вполовину животнымъ, какъ духъ, вырывающійся изъ оковъ физической природы; такимъ получеловѣкомъ и былъ Египетъ, страна, въ которой и до сихъ поръ пирамиды стоятъ наполовину въ землѣ, и наполовину въ воздухѣ; мертвецы, въ видѣ мумій, живутъ вмѣстѣ съ людьми; свѣтъ солнца вызываетъ звукъ изъ статуи Мемнона, но это еще не голосъ человѣка. Надъ египетскою исторіею, заклю-

чаетъ Гегель, можно помѣстить ту надпись, которая была сдѣлана надъ однимъ древнимъ храмомъ: „Я есмь то, что я есть, былъ и буду; никто не извѣдалъ моей глубины!“ Аполлонъ, греческое божество, избралъ себѣ другой девизъ: „Познай самого себя!“

Такимъ образомъ, египетская образованность не была новымъ шагомъ въ дѣтствѣ абсолютнаго духа: она только постигла задачу исторіи, но рѣшеніе ея должно было перейти въ руки юношескаго возраста, въ который и вступилъ абсолютный духъ, достигнувъ исторіи грековъ. Персы исполнили то, что дозволилъ имъ возрастъ абсолютнаго духа, и самое паденіе ихъ времени, какъ мы уже видѣли, является въ глазахъ абсолютнаго идеализма, первымъ знàкомъ ихъ человѣческаго значенія: „Никто не предпочтетъ, заключаетъ Гегель, вѣчность существованія скалъ кратковременному бытію благоухающей розы.“ Персія уступила Греціи, какъ дѣтство отдаетъ свое мѣсто юности, и юность подняла ту тяжесть, которая была не подъ-силу дѣтскому возрасту. Персы достигли одного внѣшняго объединенія, и потому Персія была аггрегатомъ разнообразныхъ индивидуальностей; если бы она вздумала придать этому единству внутренній характеръ, то у нея достало бы силъ на одинъ деспотизмъ, къ которому она и пришла. Греціи предстояло рѣшить ту же задачу объединенія человѣчества, но силою внутренняго развитія, и она нашла къ тому средства въ самой себѣ, въ томъ возрастѣ, котораго до-

стигъ въ ея лицѣ абсолютный духъ исторіи. Въ этомъ видитъ Гегель тайну ея преимуществъ надъ персами и разгадку тѣхъ побѣдъ, которыя одержали греки при Мараѳонѣ, Саламинѣ и т. д.

Мы окончили теперь обзоръ первой части философіи исторіи Гегеля, гдѣ онъ характеризируетъ первую ступень развитія абсолютнаго духа въ исторіи человѣчества, его дѣтство, и показываетъ, какъ сообразно съ силами этого возраста слагались политическія, религіозныя и философскія идеи тѣхъ странъ, которыя послужили колыбелью абсолютнаго духа. Говоря языкомъ Гегеля, Китай и Индія достигли только *Fürsichsein*, т. е. бытія *для себя;* зачатки же бытія, какъ *Insichsein*, т. е. *въ себѣ*, обнаружились въ первый разъ только въ Персіи; персидскій *свѣтъ* былъ первымъ опытомъ соединенія людей безъ поглощенія ихъ индивидуальности. Но тѣмъ не менѣе именно Персія пала, и тѣмъ подтвердила свое преимущество надъ всѣми другими восточными цивилизаціями: очевидно, въ философіи исторіи Гегеля, жизнь народа является цвѣткомъ; лепестья отпадаютъ, но субстанція цвѣтка продолжаетъ свое существованіе; народы сходятъ со сцены, но ихъ субстанція, человѣчество, абсолютный духъ идутъ впередъ. Мы читали у Гердера подобное же сравненіе: у него человѣчество является путникомъ, который давно уже поднялся на Востокѣ, взялъ свой посохъ и пустился въ дорогу на Западъ; по временамъ онъ опускался на камень для отдыха; такъ,

онъ сидѣлъ на берегахъ Тигра и Евфрата; оттуда перешелъ на берега Нила; потомъ обошелъ все прибрежье Средиземнаго моря, поднялся къ берегамъ Рейна и т. д. Счастлива была та страна, которая успѣвала привлечь къ себѣ такого гостя, и та нація, которая умѣла помѣстить у себя человѣчество: она дѣлалась славною; но всякій разъ, когда путнику становилось тѣсно, безпокойно, когда на него поднимались гоненія, онъ убѣгалъ отъ такой націи и старался пріискать себѣ новое пристанище.

Въ такихъ образахъ философіи исторіи есть конечно много возвышеннаго: задача жизни народовъ, хотя и въ иносказательной формѣ, является высокою; сдѣлать изъ себя удобное помѣщеніе для человѣчества, для человѣчныхъ идей — вотъ что поставляется на видъ каждому обществу, если оно желаетъ зазвать къ себѣ того путника и удержать его, какъ можно долѣе; бояться оскорбить человѣчество, притѣснить его — вотъ что должно избѣгать въ устройствѣ общественной жизни. Отсюда вытекаетъ слѣдующая задача для философа исторіи: онъ обязанъ изучать общество именно съ точки зрѣнія его годности для помѣщенія человѣчества, человѣчнаго. Персія возвысилась и пала по одному и тому же закону: она первая попыталась создать единство, щадя индивидуальность, но въ то же время она была способна къ одному механическому единству, и потому абсолютный духъ, найдя въ ней начало для себя, остался неудовлетвореннымъ при

дальнѣйшемъ своемъ развитіи. Въ Персіи началась истинная государственная жизнь, но она представила въ ней самую низшую степень и отличалась тѣмъ же свойствомъ, какимъ отличаются низшія породы животнаго міра, какъ напримѣръ, пресмыкающіяся; разрубите червяка на части и каждая часть сохраняетъ способность самостоятельнаго движенія; такою жизнью жила и Персія представляя цѣлое, какъ организмъ червяка; но нѣтъ ничего легче, какъ разложиться всякому организму, и каждая часть будетъ обнаруживать свою самостоятельную жизнь. Это-то отсутствіе силы, чтобы духовно слить разнородное соединеніе обществъ въ одно государственное тѣло, и было причиною паденія Персіи; абсолютный духъ удалился отъ береговъ Евфрата, гдѣ онъ провелъ свое дѣтство, и для юности избралъ болѣе широкую натуру древняго грека и римлянина.

Такимъ образомъ, по системѣ Гегеля, въ Персіи кончилась только личная ея исторія, но въ исторіи человѣчества смерть ея была только шагомъ впередъ: въ отдѣльномъ человѣкѣ умираетъ ребенокъ, когда онъ дѣлается юношею, но умираетъ не человѣкъ, а одинъ возрастъ; точно также и съ Персіею человѣчество не погибло; оно пережило бытъ персовъ, чтобъ сдѣлаться грекомъ, какъ недѣлимый перестаетъ быть ребенкомъ, чтобы сдѣлаться юношей.

Въ чемъ же состояла эта историческая юность, какое значеніе имѣетъ она для всего человѣчества?!

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ Гегель начинаетъ вторую часть своей философіи исторіи, и однимъ оборотомъ мысли вводитъ насъ въ кругъ своихъ идей. „У грековъ, говоритъ Гегель, мы чувствуемъ себя *дома:* bei den Griechen fühlen wir uns *heimathlich.*"

Смыслъ этого „мы у грековъ дома" весьма понятенъ; тамъ мы встрѣчаемся съ самими собою, тамъ родина нашихъ идей, потому что въ Греціи мы стоимъ въ первый разъ на почвѣ духовной. Если Гегель называетъ эпоху Греціи юностью, то это именно въ томъ смыслѣ, что Греція не знала тяжкой стороны дѣятельности, труда во всемъ его объемѣ, и не преслѣдовала опредѣленной узкой цѣли практическаго разсудка; Греція была въ одно время матеріальнымъ духомъ, и духовною матеріею (der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit): въ Греціи, въ первый разъ человѣкъ искалъ *въ себѣ* содержанія своей воли и своего знанія. Гегель избираетъ двѣ личности въ судьбѣ Греціи, олицетворившія двѣ крайнія точки ея развитія: Ахиллеса, сына Пелея, или скорѣе сына Гомера, сына греческой поэзіи; имъ открывается юность человѣчества; другой юноша замыкаетъ собою исторію Греціи, это — Александръ Македонскій; въ первомъ юношѣ преобладала поэзія, въ послѣднемъ замѣтнѣе дѣйствительность, проза, переходъ къ римскому возрасту человѣчества, и къ эпохѣ его возмужалости. Первый начинаетъ борьбу съ дѣтствомъ человѣчества, съ Востокомъ, въ Троянской войнѣ; второй оканчиваетъ

эту борьбу въ Персидскихъ войнахъ, и эллинизируетъ Востокъ.

На этомъ основанiи Гегель раздѣляетъ исторiю Грецiи на три перiода, по тремъ ея возрастамъ: 1) въ первомъ перiодѣ является *das Werden der realen Individualität*, выработка реальной индивидуальности; 2) во второмъ — ея самостоятельность, сопровождаемая торжествомъ надъ мiромъ отжившимъ; и 3) въ третьемъ — ея паденiе отъ столкновенiя съ послѣдующимъ дѣятелемъ человѣчества, болѣе могучимъ, болѣе реальнымъ. На этотъ анализъ исторiи Грецiи должно обратить все вниманiе, именно потому, что онъ даетъ намъ новый ключъ къ идеалистической философiи исторiи; мы видѣли выше, что, по взгляду Гегеля на отношенiя отдѣльныхъ нацiй и ихъ судьбы къ судьбамъ цѣлаго человѣчества или абсолютнаго духа, достигающаго въ человѣчествѣ познанiя самого себя, заслуга каждой нацiи предъ исторiею состоитъ не въ ея долговѣчности, но именно въ томъ, что она способна, такъ сказать, погибнуть на службѣ человѣчеству. Вотъ и другое основоположенiе философiи исторiи Гегеля; оно относится къ внутреннему развитiю каждой страны, не только Грецiи, но и всякой, которая имѣетъ притязанiе на историческое существованiе. Такая страна должна имѣть цѣлью своего существованiя: 1) выработать реальную индивидуальность въ своемъ обществѣ, и 2) выдержать двоякую борьбу,

съ прошедшимъ — и побѣдить, съ будущимъ — и погибнуть.

Всмотримся ближе въ эти три періода исторіи Греціи, которые избраны Гегелемъ, какъ образецъ для развитія каждой страны: если какой нибудь историческій народъ имѣетъ предшественниковъ, какъ Греція имѣла Востокъ, то въ первомъ періодѣ является въ такой странѣ двойная образованность: собственная и наносная; соединить ихъ въ одно цѣлое составляетъ потому задачу перваго періода. Такъ было въ Греціи до начала Персидскихъ войнъ, такъ бываетъ и вездѣ; если народъ не погибнетъ въ этой борьбѣ двухъ образованностей, то онъ выработаетъ самостоятельную силу, которая прежде всего обращается противъ своихъ же источниковъ образованности. Второй періодъ, это — періодъ побѣды и славы извнѣ. Но въ такое время является всегда внутреннее распаденіе, которое усиливается тѣмъ болѣе по окончаніи внѣшнихъ войнъ; въ наукѣ и искусствѣ такое распаденіе выражается разладомъ между реальнымъ и идеальнымъ. Отъ распаденія одинъ шагъ къ паденію, и оно сопровождается всегда столкновеніемъ отживающаго народа съ новою національностью, въ которую переселяется абсолютный духъ исторіи.

Этотъ анализъ греческой исторіи, какъ образчикъ анализа судьбы каждаго народнаго духа, представляетъ особую важность, и мы обратимъ все наше вниманіе на то, какъ Гегель, выходя изъ своей точки

зрѣнія, обрисовываетъ намъ судьбу духа Грецiи во всѣхъ его проявленiяхъ, по указаннымъ выше перiодамъ.

Начнемъ съ перваго перiода, гдѣ происходила только выработка реальной индивидуальности изъ смѣси двухъ образованностей, туземной и орiентальной, до той минуты, когда составилась положительная сила, вступившая въ борьбу съ предшествовавшею образованностью, т. е. до начала Персидскихъ войнъ.

Гегель называетъ Грецiю *субстанцiей*, которая въ въ тоже самое время *индивидуальна:* Griechenland ist die Substanz, welche zugleich individuell ist. То-есть, въ Грецiи, общее начало государственности не давило индивидуальность, какъ на Востокѣ, и громадная природа не пугала воображенiе: человѣкъ не тонулъ въ природѣ, какъ то случалось въ Индiи. Самая форма страны, съ безчисленными бухтами и островами, не соединяла людей въ такую мертвую массу какъ въ Китаѣ или въ Индiи; и въ то же время, море, раздѣлявшее людей, еще болѣе соединяло ихъ, и притомъ безъ того, чтобы подчинить ихъ одной волѣ. Ко всему этому Грецiя въ своемъ населенiи представляла то, чего мы до сихъ поръ не видѣли на Востокѣ: Гегель называетъ эту особенность *Fremdartigkeit*, чужеземность. Грецiя была населена съ тѣхъ поръ, какъ она сдѣлалась извѣстна въ исторiи, колонистами; 1500-й годъ до Р. Х. для Грецiи былъ тѣмъ же, чѣмъ для Америки 1500-й годъ послѣ Р. Х. Лучшiе люди, отваж-

нѣйшіе, не уживаясь съ старымъ порядкомъ вещей на Востокѣ, стремились изъ Финикіи и Египта въ Грецію, какъ въ XVI ст. переселялись изъ Франціи и Англіи въ Новый Свѣтъ; они приносили съ собою отвагу колониста, восточную науку, и пришли конечно не для того, чтобы быть рабами. И такъ, особенности страны, не представлявшія ничего обобщающаго, и населеніе ея случайное, свободное и разнородное, зажгли въ Греціи новую историческую жизнь и сообщили особый характеръ духу древней ея туземной образованности. Грекъ избѣгалъ обобщенія во всемъ, даже и въ самой религіи; восточныя божества съ общимъ характеромъ, какъ наприм., Діана, Цибелла, Астарта, воплощавшія цѣлую природу, не нашли себѣ гражданства въ Греціи. Грекъ обоготворялъ природу, но въ ея отдѣльныхъ частяхъ, какъ конкретное; такъ родились Нимфы, Музы, Наяды; Юпитеръ—глава боговъ, но и прочіе боги имѣютъ свою волю, и дѣйствуютъ отдѣльно, на свой страхъ.

Указавъ на такія два особенныя условія развитія греческаго духа, Гегель слѣдитъ за осуществленіемъ ихъ въ дѣйствительности, въ творчествѣ во всѣхъ его формахъ, начиная отъ статуи художника, до огромнаго государственнаго тѣла, котораго художникомъ является самъ народъ. Дѣятельность грека носитъ повсюду характеръ пластичности, именно потому что обобщенія оріентализма были чужды его духу; грекъ въ первый періодъ своей юности не создалъ Брамы,

но родилъ множество боговъ, полубоговъ, героевъ; по той же причинѣ онъ не создалъ огромнаго государства, но учредилъ множество городовъ—государствъ; потому же у грековъ явилось въ первый разъ демократическое начало, какъ самое пластическое изъ всѣхъ политическихъ началъ. Какъ духъ Востока былъ поглощенъ общимъ, всеобъемлющимъ, такъ духъ грека дробился подъ вліяніемъ различія мѣстности и расы. Если житель Востока видѣлъ великое въ одномъ громадномъ, то грекъ понималъ великое подъ условіемъ красоты, прототипомъ которой у него явился самъ человѣкъ. Гегель называетъ такое явленіе *die schöne Individualität.* Но ни въ чемъ не высказалась, замѣчаетъ Гегель, односторонность такой красоты индивидуальнаго, какъ въ политическомъ творчествѣ грека; демократія въ Греціи явилась также, какъ и пластическое искусство, подъ условіемъ прекраснаго, и была, говоритъ онъ, точно также *eine schöne Democratie.* Этимъ-то требованіемъ, которое дѣлала греческая демократія на *прекрасное* въ своемъ существованіи, Гегель объясняетъ то, повидимому, ненормальное явленіе, которое поражаетъ насъ во всѣхъ пластическихъ юныхъ демократіяхъ, а именно, существованіе рабства, безъ чего греческая демократія была бы не мыслима. *Die Sclaverei war nothwendige Bedingung einer schönen Democratie.* Греку было нужно имѣть много свободнаго времени, чтобы обдумать свою рѣчь, которую онъ произнесетъ, явившись на вѣче, присутствовать въ народ-

номъ собраніи, упражняться въ гимназіи, участвовать въ религіозныхъ процессіяхъ; гражданинъ не могъ заниматься ремесломъ, заботиться о послѣднихъ нуждахъ обыденной жизни; это былъ гражданинъ-художникъ. Впрочемъ, подобное явленіе мы встрѣчаемъ вездѣ, гдѣ рабство составляетъ политическое условіе государственнаго быта; въ средніе вѣка, та же пластичность вызвала одинаковое явленіе; чтобы построить готическій соборъ, чтобы вести жизнь рыцаря, совершающаго подвиги за даму сердца, чтобы посвятить себя созерцанію монаха, нужно было много рабскихъ рукъ, осужденныхъ работать для осуществленія прекраснаго немногими другими. Но въ такой односторонности, въ такой, такъ сказать, пластичности политическаго духа Греціи заключалась причина и быстраго его развитія и послѣдовавшаго затѣмъ паденія. Въ пластичныхъ греческихъ государствахъ легко практиковалось равенство гражданъ; самый патріотизмъ былъ пластиченъ: съ высоты акрополя, аѳинянинъ, спартанецъ, кориноянинъ видѣли все свое отечество, и любовь въ родинѣ у грека была любовью къ опредѣленному, а не абстрактному; каждое государственное дѣло было близко къ интерессамъ каждаго гражданина, и потому самое краснорѣчіе нигдѣ не имѣло такой пластичности, какъ въ Греціи. Эта-то пластичность грека, заключаетъ Гегель, и побѣдила весь восточный міръ во второмъ ея періодѣ; точно также, какъ эта же самая пластичность сдѣла-

лась въ третьемъ періодѣ исторіи Греціи причиною ея быстраго паденія.

Перейдя къ второму періоду греческой исторіи, какъ юности абсолютнаго духа, Гегель отправляется, какъ мы замѣтили уже выше, изъ той особенности, наблюдаемой въ развитіи юношескаго періода всѣхъ народовъ, и въ силу которой греки, достигнувъ сознанія своей реальной индивидуальности, немедленно вступили въ борьбу съ тѣми древними цивилизаціями, которымъ они были сами обязаны своею образованностью. Таковы были войны грековъ съ персами; въ борьбѣ съ ними греки достигли своей зрѣлости. Персидскія войны, разсматриваемыя съ этой точки зрѣнія, были торжествомъ индивидуализма надъ оріентальнымъ деспотизмомъ, и спасли не только грековъ, но и всю будущую образованность; онѣ послужили первымъ историческимъ примѣромъ того, какую силу имѣетъ развитіе индивидуальности. Но Гегель только ограничивается указаніемъ на этотъ фактъ и приводитъ за тѣмъ краткій разсказъ всего хода Персидскихъ войнъ до начала Пелопоннезской войны.

Между тѣмъ въ Персидскихъ войнахъ обнаруживается другое важное обстоятельство, которое не могло ускользнуть отъ наблюденія нашего философа. Греческая дѣятельность была чужда всякихъ обобщеній, а потому и самая индивидуальность въ Греціи не могла отлиться въ одной общей формѣ; Греція произвела два типа государственныхъ индивидуальностей,

а именно, *Аѳины* и *Спарту*. Эти два типа были такъ совершенны, каждый въ своемъ родѣ, что, не смотря на всю миніатюрность своихъ физическихъ размѣровъ, они и до сихъ поръ остаются прототипами индивидуальнаго; нѣтъ государства, въ которомъ допускается индивидуальное, и которое не представляло бы сходства или съ Аѳинами или со Спартою. Потому анализъ ихъ, приводимый Гегелемъ, представляетъ въ себѣ много замѣчательнаго, помимо тѣхъ основныхъ идей, на которыхъ у него построено все зданіе идеалистической философіи исторіи.

Спарта и Аѳины являются двумя юношами-государствами; отличительную черту ихъ обоихъ составляетъ политическая доблесть, но въ то же время характеръ ихъ различенъ до противоположности; одинъ юноша—веселый, безпечный, обладающій даромъ внѣшней привлекательности, и въ этомъ смыслѣ олицетвореніемъ Аѳинъ является Алкивіадъ; другой—угрюмый, сосредоточенный въ самомъ себѣ, такова была Спарта; ея устройство годно только для нея самой, въ то время какъ Аѳины употребляютъ всѣ усилія, чтобы популяризовать свои идеи, свою образованность. Соотвѣтственно такому ихъ характеру, процессъ деморализаціи совершился въ нихъ неодинаково: Аѳины ограничились внутреннимъ разложеніемъ нравовъ; Спарта пострадала отъ внѣшней деморализаціи: ея жадность, корысть были предшественницами римскихъ пропреторовъ и проконсуловъ. Таковы идеи Гегеля относи-

тельно двухъ типовъ греческой образованности, которые онъ на своемъ языкѣ выражаетъ слѣдующими терминами: въ Аѳинахъ, говоритъ онъ, выработалась преимущественно *freie Individualität*, въ Спартѣ напротивъ *Substantialität*, т. е., въ Аѳинахъ преобладало личное понятіе гражданина надъ понятіемъ государства; въ Спартѣ — наоборотъ.

Причины сложенія такихъ двухъ противоположныхъ типовъ Гегель ищетъ въ матеріальной обстановкѣ двухъ расъ Іонической и Дорической.

Въ Аѳинахъ и вообще въ Аттикѣ народонаселеніе является смѣшаннымъ болѣе чѣмъ гдѣ-либо; самая страна своими качествами вызываетъ разнообразную дѣятельность въ человѣкѣ, земледѣльческую, торговую, промышленную. Съ самаго ранняго существованія Аѳинъ, въ нихъ такое разнообразіе выразилось въ формѣ трехъ сословій, или скорѣе трехъ партій, которыя положили начало тому, что мы нынѣ называемъ сословіями. Жители долинъ или Пэдіеи, поземельные владѣльцы, составили богатую аристократію; жители горъ, Діакріи — образовали народную массу; между ними находились Паралы, т. е. Поморяне, жители береговъ, торговый классъ. Вся исторія Аѳинъ до начала Пелопоннезской войны была вѣчною борьбою между богатымъ меньшинствомъ и бѣдною многочисленностью. Законы Солона, тираннія Пизистрата, законы Клисѳена были внѣшнимъ выраженіемъ торжества дѐмократическаго начала, до тѣхъ поръ пока

Периклъ не сдѣлался самымъ пластическимъ, самымъ нагляднымъ выраженіемъ реальной индивидуальности аѳинской демократіи; всякій признаетъ легко огромное различіе между Перикломъ, неограниченнымъ властителемъ Аѳинъ, ихъ Юпитеромъ, какъ называетъ его Аристофанъ, и какимъ-нибудь восточнымъ деспотомъ. Периклъ былъ олицетвореніемъ самой толпы, а не какой-нибудь абстрактной силы; аѳинянамъ надобно было имѣть много свободы, чтобы вызвать изъ среды себя Перикла и быть годнымъ поприщемъ для развитія такого таланта; въ какомъ-нибудь оріентальномъ государствѣ Периклъ не мыслимъ, потому что тамъ нѣтъ почвы для выработки такой личности. Въ Индіи, геній Перикла можетъ быть кончилъ бы тѣмъ, что онъ 12 лѣтъ простоялъ бы съ сложенными на головѣ руками, и изумилъ бы свое общество святостью своей жизни; въ Аѳинахъ, Периклъ сложился въ государственнаго человѣка, и его можно назвать прародителемъ всѣхъ государственныхъ людей. Периклъ былъ волею и сознаніемъ аѳинскаго народа; и нигдѣ это сознаніе не выразилось такъ хорошо, какъ въ той рѣчи, которую Ѳукидидъ влагаетъ въ уста Перикла (II, 35), по поводу погребенія убитыхъ. Периклъ какъ бы сознавалъ, что онъ одинъ можетъ сказать аѳинянамъ, кто они такіе, и при этомъ онъ оставляетъ намъ самый лучшій и вѣрный образъ той индивидуальности, которой достигли аѳиняне: „Мы во многихъ возбуждаемъ всеобщее удивленіе, и прежде всего тѣмъ,

что мы любимъ прекрасное (φιλοκαλοῦμεν γαρ) безъ хвастовства; мы философствуемъ, не дѣлаясь вялыми и недѣятельными; мы храбры и настойчивы, и при своемъ мужествѣ отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что мы предпринимаемъ". И такъ, красота и сознательность — вотъ два главныхъ аттрибута пластической аѳинской демократіи.

Спарта имѣла общее основаніе съ Аѳинами, но отъ особенностей матеріальныхъ и иныхъ историческихъ условій выработала типъ противоположный; въ этомъ типѣ первое мѣсто занимаетъ абстрактная идея государства, которая отодвигаетъ на второй планъ свободу индивидуальную. Спарта напоминаетъ собою оріентальный складъ государства, но приведенный въ сознаніе, и потому, можетъ быть, еще болѣе неумолимо послѣдовательный въ выводѣ результатовъ изъ своихъ принциповъ; законодательство Ликурга было именно такимъ сознаніемъ, которымъ спартанецъ осуждалъ себя на вѣчную неподвижность въ равенствѣ; но это не было равенство духовное: оно относилось къ матеріальному порядку вещей, и потому Гегель называетъ спартанское равенство — *die geistlose Gleichheit*. Такого рода равенство имѣло отношеніе не только къ имуществу, парализированному равномѣрностью участковъ и желѣзными деньгами, но и къ однообразію нравовъ, однообразію пищи и т. д. Однимъ словомъ, это было то же самое восточное равенство и тотъ же восточный деспотизмъ, но съ тѣмъ отличіемъ, что онъ

былъ сознателенъ, т. е., выходилъ изъ самого же человѣка; мы въ исторіи встрѣчаемъ не разъ примѣры такого сознательнаго деспотизма, вытекающаго изъ самого человѣка; подобную же картину представляютъ намъ средневѣковые монастыри съ своими спартанскими учрежденіями. Въ началѣ ихъ существованія, какъ и въ началѣ исторіи спартанскаго общества, мы находимъ туже грубую льняную одежду, туже суровую пищу; и дальнѣйшее развитіе монастырскаго общества, какъ и спартанскаго, приходитъ къ одному заключенію: спартанецъ временъ Лизандра, Павзанія, и католическій монахъ предъ реформаціею могутъ поспорить другъ съ другомъ въ отношеніи корыстолюбія и жадности. Во имя какихъ законовъ могла Спарта придти къ такому результату? вотъ, что составляетъ содержаніе дальнѣйшаго анализа, приводимаго Гегелемъ.

Въ то время, когда аѳиняне воспроизвели гражданина, какъ типъ политической красоты, и упустили совершенно изъ виду субстанцію, т. е. государство, Спарта въ противность тому стремилась къ идеалу государства, что явствуетъ изъ ея правильной организаціи съ двумя царями, эфорами, сенатомъ и народными собраніями. Но чрезъ это самое было утрачено внутреннее значеніе гражданина, и Спартанецъ является настоящимъ китайцемъ Греціи. Ѳукидидъ влагаетъ аѳинскому оратору слѣдующія слова, выражающія воззрѣніе самихъ грековъ на характеръ спартанцевъ:

„Вы имѣете законы и области, но они ни съ чѣмъ не имѣютъ общаго, и потому, когда вы являетесь въ другую страну, вы не умѣете поступать ни по своимъ законамъ, ни по законамъ общепринятымъ въ Греціи". Внѣ своего отечества, какъ спартанцы сознавались сами, „одно пріятное одобрительно, и одно полезное справедливо". Таковъ былъ результатъ цивилизаціи, которая принимала себя за человѣчество: она была неподражаема по своей нравственности у себя дома, и внѣ своего отечества годилась для одной тиранніи.

При такомъ одностороннемъ развитіи политической доблести, Аѳины оставались могущественными только тогда, когда они преслѣдовали внѣшнія предпріятія, Спарта—когда она оставалась дома. Персидскія войны измѣнили это положеніе: они дали аѳинянамъ все, что они могли получить, и аѳиняне, граждане-поэты, увидѣли себя въ необходимости позаботиться о внутреннемъ устройствѣ государства; тѣ же Персидскія войны вывели на сцену Спарту за предѣлы отечества; и то, и другое нанесло рѣшительный ударъ и Аѳинамъ и Спартѣ; оно деморализировало ихъ, но сообразно внутреннимъ качествамъ этихъ двухъ великихъ прототиповъ: въ Аѳинахъ пала общественная мораль, въ Спартѣ частная мораль; въ Аѳинахъ является политическое легкомысліе, въ Спартѣ корыстолюбіе, жадность, стремленіе нажиться, грабить. Такое двоякое направленіе въ паденіи греческой цивилизаціи, въ формѣ, такъ сказать, аѳинской и въ формѣ спартанской, всего яснѣе

обнаружилось въ первый разъ въ Пелопоннезской войнѣ.

Очертивъ вкратцѣ фактическую исторію Пелопоннезской войны, Гегель останавливается на объясненіи ея внутренняго значенія, какъ борьбы за идеи, посреди которой въ первый разъ обнаружились признаки деморализаціи и паденія греческаго общества, имѣвшаго всѣ силы для того, чтобы продолжить развитіе абсолютнаго духа въ новомъ его возрастѣ, но безсильнаго для окончанія такой работы. Разсматривая съ такой точки зрѣнія Пелопоннезскую войну, какъ общественную революцію, Гегель ставитъ главными героями ея не полководцевъ, но софистовъ, борьба которыхъ имѣла болѣе глубокія послѣдствія для дальнѣйшей судьбы Греціи и вмѣстѣ съ нею всего образованнаго міра, нежели всѣ битвы, приводимыя Ѳукидидомъ.

Для объясненія настоящаго характера Пелопоннезской войны, Гегель указываетъ на истинный ея конецъ. Военная ея исторія конечно заключилась взятіемъ Аѳинъ и разрушеніемъ ихъ стѣнъ; но то, что собственно составляло весь интеллектуальный и моральный интерессъ Пелопоннезской войны, какъ общественнаго переворота, заключилось *смертью Сократа*, память котораго вскорѣ за тѣмъ была снова оправдана. Такимъ образомъ, послѣднимъ результатомъ Пелопоннезской войны было утвержденіе новой философіи, новыхъ общественныхъ началъ. Какая это была фило-

софія, въ чемъ состояли тѣ новыя общественныя начала, установившіяся вмѣстѣ съ нею въ Греціи, и, что самое важное, какъ все это было вызвано на наружу тѣмъ интеллектуальнымъ и нравственнымъ состояніемъ, къ которому пришло греческое общество, по окончаніи Персидскихъ войнъ—вотъ, рядъ вопросовъ, которые разрѣшаетъ Гегель въ своемъ анализѣ Пелопоннезской войны, исходя постоянно изъ своей идеалистической точки зрѣнія на исторію, какъ на постоянное требованіе абсолютнаго духа дать ему новыя и болѣе совершенныя формы, при посредствѣ которыхъ онъ могъ бы достигнуть полноты самопознанія.

Греція, какъ и всякое другое общество, вышедшее изъ примиренія различныхъ началъ, не могла оставаться долго въ совершенной гармоніи реальнаго и идеальнаго; Персидскія войны нарушили эту гармонію, представивъ Аѳинамъ и Спартѣ новые идеалы, новыя положенія, для которыхъ реальность ихъ оказалась неудовлетворительною. А разрывъ реальнаго съ идеальнымъ есть первый симптомъ близости общественнаго паденія, отражающагося прежде всего на мыслительной способности человѣка, которая потому всегда выставляется причиною и средствомъ къ развращенію нравовъ. Потому же и въ Греціи, говоритъ Гегель, *das Denken erscheint, als das Princip des Verderbens, und zwar des Verderbens der substantiellen Sittlichkeit*, т. е., мышленіе явилось принципомъ порчи, и именно порчи *субстанціальной нравственности*. Субстанціаль-

ная нравственность есть ни что иное, какъ законъ, выработанный эмпирическимъ путемъ и потому годный для того времени, который извлекъ его изъ собственной практики. Но когда мысль идетъ дальше, она подвергаетъ изслѣдованію и самый эмпирическій законъ; она стремится отыскать лучшее и требуетъ, чтобы признанное ею за лучшее сдѣлалось основою жизни. Вотъ, почему, замѣчаетъ Гегель, всѣ великіе реформаторы обществъ, при началѣ своей дѣятельности, обвиняются въ покушеніи потрясти существующую нравственность. *Sittlichkeit,* нравственность, есть равновѣсіе между убѣжденіями и чувствованіями, гармонія реальнаго и идеальнаго; но едва только свободная мысль рѣшается выйти изъ того очарованнаго круга гармоніи, какъ эта гармонія рушится, и мы говоримъ, что такое-то общество деморализировалось, пока между реальнымъ и идеальнымъ не будетъ заключенъ миръ на новыхъ условіяхъ.

Но ни при какомъ переворотѣ не нарушалась въ такой степени гармонія реальнаго съ идеальнымъ, какъ именно, въ эпоху Пелопоннезской войны; на этомъ обстоятельствѣ и основывается весь ея интересъ, который не утратился послѣ цѣлыхъ тысячелѣтій, потому что никогда не могъ быть утраченъ интерессъ къ тѣмъ внутреннимъ вопросамъ, которые волновали общество въ эпоху этой войны. Въ то время, среди шума военной брани, шла другая борьба: мышленіе, анализируя дѣйствительность, осталось недовольно ею,

и даже въ своемъ чаду отъ первыхъ и легкихъ побѣдъ, само впало, такъ сказать, въ оргію; ея героями сдѣлались софисты, имя которыхъ обратилось теперь въ нарицательное, близкое къ имени лжеца. Аѳинскіе софисты, прародители всѣхъ будущихъ софистовъ, замѣчаетъ Гегель, не были ни учеными людьми, ни людьми науки; это были люди образованные и *Meister der Gedankenwerdung*, мастера оборотовъ мысли. Главный ихъ принципъ состоялъ въ томъ, что человѣкъ есть мѣрило всего; но спрашивается: былъ-ли человѣкъ ихъ времени, реальный человѣкъ, мѣриломъ истиннымъ? Въ этомъ-то и состоялъ ихъ софизмъ. Одинъ Сократъ разрѣшилъ такой софизмъ; на его честномъ языкѣ тоже выраженіе софистовъ получило опредѣленное значеніе; онъ училъ также, что человѣкъ только въ себѣ можетъ познать доброе и справедливое; но потому онъ и обратилъ вниманіе на изученіе человѣка и потому же онъ болѣе разошелся съ реализмомъ своего времени, нежели софисты; его ученіе было глубже и несравненно опаснѣе для дѣйствительности, нежели всѣ ухищренія въ полномъ смыслѣ безнравственныхъ софистовъ. Сократъ чувствовалъ себя гражданиномъ не столько Аѳинъ, сколько царства духа, которое было его истиннымъ отечествомъ, и вслѣдствіе того онъ казался измѣнникомъ государства и отечественныхъ боговъ. Сократа осудили на смертъ; онъ дѣйствительно былъ преступникомъ, но преступленіе такихъ людей состоитъ въ томъ, что они

ставятъ сознательно какъ принципъ то, что въ обществѣ практикуется безсознательно. Уваженія, наприм., къ богамъ въ то время уже не было; аѳиняне въ отдѣльныхъ случаяхъ смѣялись сами надъ обрядами своей религіи, но они не могли вынести того, чтобы ихъ невѣріе было возведено на степень принципа; это родъ публичной ипокризіи: никто не вѣритъ въ отдѣльности, но всѣ вмѣстѣ вѣрятъ. При другомъ еще болѣе знаменитомъ случаѣ, подобное же общественное настроеніе вырвало у народа крикъ: „не Его, но Варавву!“ Смерть Сократа и послѣдовавшее за тѣмъ вскорѣ признаніе его невиннымъ служатъ доказательствомъ, какъ было расшатано аѳинское общество къ концу Пелопоннезской войны. Но и въ минуту своей политической смерти аѳиняне до самаго конца оставались вѣрными своему типическому характеру; они, какъ говоритъ Гегель, умирали весело, и на похоронахъ своей древней нравственности читали съ восторгомъ комедіи Аристофана.

Въ одно время съ Аѳинами умирала также и Спарта, но она необнаружила легкомыслія и безпечности Аѳинъ; въ ней деморализація выразилась въ видѣ грубой частной безнравственности, жадности, подкупа, сластолюбія, чѣмъ страдали всѣ отъ перваго полководца до послѣдняго гражданина. Въ Спартѣ не явились ни софисты, ни Сократъ съ доказательствами, что Юпитеръ не существуетъ; спартанцы не любили ни смѣяться, ни утонченно разсуждать; это были люди

практики, и потому они предпочли сдѣлать руками то, что аѳиняне дѣлали языкомъ: вскорѣ послѣ Пелопоннезской войны, они завоевали Ѳивы, а ихъ союзники, фокейцы, разграбили храмъ Аполлона, наполненный несмѣтными богатствами. Такимъ образомъ сдѣлалось несомнѣннымъ ничтожество Аполлона, этого по преимуществу греческаго бога; въ немъ воплощалось все національное: красота, искусство, самосознаніе; на вратахъ его храма была надпись: *γνωθι σεαυτον!* Аполлонъ имѣлъ еще и другое значеніе: это былъ богъ солнца, и потому греки соединяли съ нимъ оріентальную идею единства; дѣйствительно, въ храмѣ Аполлона собирались депутаты отъ провинцій, выражавшіе собою единство Греціи на Амфиктіоновомъ судѣ; такъ называемыя священныя войны убили божество и вмѣстѣ съ нимъ подорвали и послѣднее единство греческой націи. Смерть Аполлона, какъ и смерть Греціи, произошла отъ того же разрыва реальнаго и идеальнаго: реальный Аполлонъ, какъ и реальная Греція не соотвѣтствовали идеямъ времени; поэтическаго единства было мало; нужно было болѣе дѣйствительное, болѣе прозаическое единство; человѣчество вступило въ болѣе зрѣлый возрастъ. Аполлонъ долженъ былъ найти себѣ преемника также болѣе дѣйствительнаго, болѣе прозаическаго; и такимъ преемникомъ Аполлона явился Филиппъ Македонскій. При первомъ своемъ выступленіи на сцену, Филиппъ выдалъ себя даже именно мстителемъ за оскорбленія божества, и

какъ бы во имя его покорилъ себѣ его враговъ. Но новая Македонская монархія является только послѣднею формою паденія Греціи. Она въ матеріальномъ порядкѣ вещей воплотила то, о чемъ мечтали мыслители еще со времени Пелопоннезской войны: она вооружилась противъ конкретнаго и ниспровергла его; монархія возстала противъ поэтической индивидуальности и поглотила ее. Такимъ образомъ, новая философія Греціи явилась въ тѣсномъ союзѣ съ деспотизмомъ и абсолютизмомъ: примѣръ впрочемъ безпрестанно повторяющійся въ исторіи, и сама философія Гегеля служитъ тому послѣднимъ подтвержденіемъ. Но это нисколько и не удивительно: абсолютизмъ философскій весьма близокъ съ политическимъ абсолютизмомъ; въ пластической Греціи, недовольный Аѳинами бѣжалъ въ Спарту, недовольный Минервой, обращался къ Нептуну; при господствѣ абсолютныхъ теорій, внѣ ихъ нѣтъ никакого убѣжища; въ логикѣ чистаго разума нѣтъ противорѣчій, все необходимо; тогоже требуютъ эти теоріи и отъ жизни. Олицетвореніемъ такого союза новой философіи и новой политики являются въ Македонской монархіи два лица, которыя стояли другъ къ другу именно въ томъ же отношеніи, въ какомъ находились въ то время философія и дѣйствительная жизнь; это были Аристотель и Александръ Великій. Одни эти имена показываютъ, что Македонская монархія, хотя ея внѣшность напоминаетъ собою восточный характеръ, была тѣмъ не менѣе прогрессомъ

въ исторіи развитія человѣчества. Македонская монархія стремилась достигнуть тѣхъ общихъ цѣлей, для которыхъ были слабы древнія республики, и потому эпоха Александра Великаго была вмѣстѣ съ тѣмъ эпохою развитія наукъ; это не значитъ, что появленіе просвѣщеннаго деспотизма въ общественной жизни благопріятно для науки; но тѣ абсолютныя теоріи, которыя въ жизни вызываютъ деспотизмъ, въ наукѣ поднимаютъ умъ человѣка на высшія точки зрѣнія и ведутъ его такимъ образомъ впередъ.

Къ сожалѣнію, Гегель не находитъ интересною ту эпоху, которая послѣдовала за смертью Александра: „эта эпоха, говоритъ онъ, interessirt uns weniger.“ Намъ кажется, что Гегель, какъ бы съ намѣреніемъ, отворотился отъ картины распаденія Александровой монархіи: абсолютному философу исторіи пришлось бы объяснять намъ, какимъ образомъ торжество абсолютныхъ началъ въ области мысли и въ области жизни, имѣя для себя такихъ представителей, какими были Аристотель и Александръ Великій, привело Грецію къ такому печальному положенію, въ какомъ она находилась въ эпоху Александрійской школы. Дѣйствительно, эта эпоха не могла воспроизвести изъ себя ничего великаго: въ дѣятельности интеллектуальной, всѣ ограничивались переработкою и комментаріями на классическія произведенія предшествовавшаго времени; въ жизни практической, время Александрійской школы принадлежитъ, по выраженію Тита-Ливія, къ

такимъ ничтожнымъ эпохамъ, которыя не могутъ одинаково переносить ни своихъ пороковъ, ни средствъ къ уврачеванію ихъ. Гегель не анализируетъ причинъ такой судьбы абсолютнаго духа, который, такъ сказать, самъ бываетъ не въ состояніи перенести своего торжества, и ограничивается однимъ заключеніемъ, а именно, что въ эпоху паденія какого нибудь общества всегда является какая нибудь новая могущественная національность, которая воплощаетъ въ себѣ будущность человѣчества, и въ данномъ случаѣ такою національностью былъ народъ римскій. Греціею закончилась юность абсолютнаго духа; въ римлянинѣ онъ находитъ достаточно силъ, чтобы достигнуть новой и высшей степени сознанія, которая пріобрѣтается въ зрѣломъ возрастѣ.

Съ вступленіемъ человѣчества, или абсолютнаго духа, въ періодъ зрѣлаго возраста, значеніе исторіи увеличивается, и въ той же мѣрѣ растетъ интерессъ анализа Гегеля. Начиная съ Рима, гдѣ абсолютный духъ достигъ своей зрѣлости, мы можемъ считать себя еще болѣе въ собственной исторіи; въ Римѣ мы узнаемъ въ главныхъ чертахъ самихъ себя. Чтобы объяснить такое значеніе Рима, Гегель ссылается на любопытный разговоръ Наполеона съ Гёте о природѣ трагическаго, при чемъ императоръ выразилъ мысль, что новое время отличается отъ древняго именно тѣмъ, что мы не имѣемъ *греческой Судьбы*, которая давила людей; но за то у насъ мѣсто Судьбы занимаетъ *по-*

литика, которую потому мы можемъ принять за судьбу въ новой трагедіи; политика, это есть неотразимая сила обстоятельствъ, которая стираетъ волю личностей, какъ въ древней трагедіи тиранствовала судьба. Такое значеніе политики, управляющей нами, выработалось въ первый разъ въ римскомъ мірѣ; римскій міръ былъ по преимуществу политическій міръ, назначенный смять все индивидуальное и въ государствѣ и въ религіи, гдѣ и самые боги были заключены въ Пантеонъ, съ тѣмъ чтобы все довести до абстрактнаго и общаго. Въ этомъ отношеніи, римскій міръ, повидимому, стоялъ ниже персидскаго, гдѣ свободно жило все индивидуальное; въ Римѣ, индивидуумъ приносился въ жертву цѣлямъ государства; если Греція въ концѣ своей исторіи представляла возвращеніе къ оріентальному деспотизму, то Римъ какъ бы переноситъ насъ въ Китай. Но было огромное различіе между македонскимъ и персидскимъ абсолютизмомъ; точно также Гегель старается указать на огромное различіе китайскаго и римскаго обобщенія по тѣмъ результатамъ, къ которымъ пришло человѣчество въ Китаѣ и въ Римѣ: римляне подготовляли поле для христіанскихъ идей, въ которыхъ попраніе чувственности и духъ нравственной свободы составляютъ отличительныя черты.

Но обратимъ прежде всего вниманіе на то, какъ Гегель рѣшаетъ вопросъ о различіи духа греческой и римской цивилизаціи, и о причинахъ, которыя дѣлали Грецію неспособною къ тому, что могъ взять на себя

Римъ. Что дало Риму особенное значеніе, не смотря на жесткую, сухую натуру римлянина, этого политическаго монаха, суроваго гражданина безъ сердца, безъ состраданія? Грекъ остановился на матеріальной личности; онъ потому произвелъ чудеса въ искусствѣ, въ поэзіи; но онъ никогда не могъ дойти до совершенной идеи государства, которая всегда требуетъ обобщенной личности, абстрактной; только въ Римѣ въ первый разъ является *свободное обобщеніе* (freie Allgemeinheit), абстрактная личность, абстрактная свобода, абстрактное государство. Оттого грекъ оставилъ намъ прекрасныя статуи, прекрасныя формы Парѳенона, однимъ словомъ, идею прекраснаго. Отъ Рима мы наслѣдовали другого рода памятники: 1) кодексъ законовъ, осуществленіе идеи права, которое и могло выработаться въ обществѣ, гдѣ преобладала абстрактная личность; 2) идею всемірной монархіи, созданной политикою и силою. Вотъ памятники римскаго возраста человѣчества, которые и до сихъ поръ лежатъ въ основаніи новѣйшихъ обществъ и составляютъ великое, а иногда и тяжелое наслѣдіе отъ римскихъ идей, которыми мы пользуемся, но съ которыми въ тоже время боремся безпрерывно. Римляне поставили въ первый разъ высоко понятіе личности и собственности и опредѣлили ихъ точнымъ образомъ въ абстрактѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ они осуждали весь міръ на абстрактное существованіе. Въ этомъ-то и состоитъ трагическій элементъ римской исторіи: никто не ставилъ

такъ высоко идею свободы, и никто не долженъ былъ пролить столько крови, употребить столько насилія, какъ то сдѣлали римляне, чтобы осуществить эту свободу. Такимъ образомъ, Римъ первый стремился къ всемірному: это было именно то понятіе, которое Греція начала̀ предчувствовать въ послѣднюю македонскую эпоху своего существованія; но духъ греческій былъ слишкомъ пластиченъ по своей натурѣ, чтобы имѣть силы къ осуществленію того, что стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ пластичностью, и потому Греція была подавлена подъ тяжестью работы, несоотвѣтственной ея силамъ; аѳинянину, привыкшему видѣть весь міръ въ своемъ городѣ, пришлось бы признать своимъ отечествомъ весь міръ.

Съ Греціею случилось то, что нѣкогда было съ Персидскою монархіею: она пала оттого, что допустила конкретное существованіе недѣлимаго; Греція именно на этой идеѣ основала свое существованіе; за то она пала отъ стремленій къ абстрактной свободѣ, на которой опять Римъ основалъ свою славу и господство. Но и Римъ будетъ имѣть свою судьбу: его погубитъ идея духовной конкретности, которая обнаружилась въ немъ въ моментъ его паденія; а христіанство и германизмъ именно на этой духовной конкретности построятъ новый міръ.

Такимъ образомъ, вся исторія у Гегеля есть ничто иное, какъ переходъ отъ абстрактнаго къ конкретному; прогрессъ выражается именно въ томъ, что то

и другое каждый разъ понимается все болѣе и болѣе духовно, а слѣдовательно въ менѣе рѣзкомъ противорѣчіи: въ Китаѣ, Индіи и Персіи господствуетъ абстрактное, но во всей своей грубости, какъ что-то матеріальное, массивное; появленіе конкретнаго въ такомъ обществѣ было причиною его смерти; именно на такой конкретности была построена Греція, хотя эта конкретность была еще весьма матеріальна: духовнаго въ немъ было только одно прекрасное. Въ концѣ своего существованія, Греція проникается абстрактнымъ, и потому падаетъ; Римъ стремится, какъ и Востокъ, основать себя на абстрактѣ, но въ Римѣ абстрактъ носитъ на себѣ уже духовный характеръ; въ концѣ исторіи Рима, человѣчество возвращается къ конкретному, и это убиваетъ Римъ; христіанство и германизмъ, подобно Греціи, ищутъ возстановить конкретное, но съ тѣмъ различіемъ, что у нихъ оно носитъ на себѣ чисто духовный характеръ и потому не отвергаетъ абстрактнаго; мы живемъ именно въ этой эпохѣ примиренія конкретнаго съ абстрактнымъ.

Но возвратимся къ Риму. Откуда Римъ почерпнулъ свой характеръ абстрактный и вмѣстѣ насильственный? Гегель, мы видѣли часто, не отвергаетъ участія естественныхъ данныхъ въ судьбѣ абсолютнаго духа; точно также и теперь онъ ищетъ особенностей римскаго характера въ физическихъ особенностяхъ Италіи, которыя, какъ замѣчаетъ Гегель, не представляютъ никакихъ данныхъ для централизаціи: сѣверная, средняя и юж-

ная Италія какъ бы случайно помѣщаются на одномъ и томъ же полуостровѣ; каждая изъ нихъ имѣетъ свой центръ, и ни одинъ изъ этихъ центровъ не можетъ быть общимъ центромъ безъ политическаго насилія. Римъ сдѣлался такимъ центромъ; оттого политическое насиліе легло въ основаніи древней исторіи, а чрезъ то и всего міра. Къ отсутствію географическаго единства присоединялось чрезвычайное разнообразіе расъ, населившихъ Италію: древніе пеласги, этруски, сикулы, оски, латины, сабины, греческіе всельники, галлы и т. д., не могли бы соединиться въ одно общее, абстрактное, безъ величайшаго насилія. Но это насиліе отличалось рѣзко отъ оріентальнаго и можетъ быть названо политическимъ. Такое насиліе должно было лечь въ основаніе римской исторіи, и, съ точки зрѣнія идеалистической философіи на необходимость успѣха въ новомъ развитіи абсолютнаго духа, оно было неизбѣжно. Гегель, сравнивая характеръ начала римской исторіи съ ея заключеніемъ, выводитъ изъ того слѣдующіе результаты: „общій принципъ всего римскаго міра состоитъ въ *субъективной замкнутости* (subjective Innerlichkeit); дальнѣйшее же развитіе этого принципа, т. е., все содержаніе римской исторіи, состоитъ въ томъ, что субъективно-замкнутое постоянно стремится къ *внѣшней реальности* (Aeusserlichkeit der Realität).“ Другими словами, римская исторія, какъ она является намъ въ началѣ, носитъ на себѣ характеръ величайшей замкнутости, исключительности; между тѣмъ, разсматриваемая

по своей послѣдней цѣли, она выражаетъ собственно противоположное стремленіе, а именно обхватить какъ можно шире весь міръ. Но такой переходъ изъ одной крайности въ другую не могъ совершиться иначе, какъ путемъ страшнаго насилія и деспотизма; и этимъ характеромъ насилія отличаются одинаково всѣ три періода римской исторіи: республика не менѣе насильственна, какъ и царство, и имперія сохранила тотъ же характеръ, который отличалъ и царство, и республику. Въ Греціи, исторія была развитіемъ и расширеніемъ одного и того же принципа: въ Римѣ, въ первый разъ *человѣчество достигло внутренняго противорѣчія,* и потому могло легче придти къ самопознанію; въ Римѣ, исторія не имѣла того, такъ сказать, растительнаго характера, которымъ она отличалась на Востокѣ и въ Греціи, и духъ человѣчества стремился въ ней перейти изъ одного положенія въ другое, прямо ему противоположное, отъ внутренней замкнутости къ самой широкой внѣшней реальности. Вся эта эпоха, цѣлостная въ исторіи человѣчества, по отношенію къ самому Риму развивалась въ трехъ формахъ, послѣдовательно смѣнявшихъ одна другую и составившихъ такимъ образомъ три періода римской исторіи: въ первомъ періодѣ были заключены начатки Рима, когда противоположности его духа, по своей внутренней слабости, спокойно существовали рядомъ, какъ бы во снѣ; во второмъ періодѣ, выработанныя силы Рима обращаются на отжившій историческій міръ, и откры-

ваютъ свою внѣшнюю дѣятельность второю пуническою войною; но уже въ этомъ періодѣ обнаружилось разложеніе римскаго міра, довершенное въ третьемъ періодѣ, въ формѣ римской имперіи, когда явилось въ то же время и будущее человѣчество въ лицѣ германцевъ.

Но при всемъ внѣшнемъ періодическомъ развитіи римскаго общества по тремъ его формамъ чисто внѣшняго характера, духъ римской исторіи остается постоянно неизмѣннымъ. Чтобы доказать такое положеніе, Гегель долженъ былъ предпослать анализу отдѣльныхъ періодовъ римской исторіи болѣе точное опредѣленіе ея общаго духа. Съ этою цѣлью онъ останавливается на самомъ миѳѣ о происхожденіи Рима; все равно, заключаетъ-ли этотъ миѳъ въ себѣ историческія данныя, или является плодомъ позднѣйшей фантазіи; но и въ послѣднемъ случаѣ онъ изображалъ собою философію позднѣйшаго времени, претворенную въ лица: Ромулъ и Ремъ, похищеніе сабинокъ, Гораціи и Куріаціи служатъ и въ послѣднемъ случаѣ олицетвореніемъ идей, которыя римлянинъ полагалъ въ основаніе своего государства. Что же выражаютъ всѣ эти миѳы? Въ самомъ началѣ своей исторіи, Римъ является врагомъ всей древней *Sittlichkeit.* До того времени, семейство, семейныя связи, семейная любовь лежали исключительно въ основаніи всѣхъ древнихъ обществъ. Ромулъ и Ремъ, какъ они обрисованы въ легендѣ, съ самаго перваго шага своей дѣятельности

выступаютъ общественными отверженцами, врагами семейнаго быта. Появленіе женщины, обусловливающее семейный бытъ, было результатомъ не мирныхъ семейныхъ наклонностей, и выразилось въ формѣ похищенія сабинокъ. Итакъ, идея насилія, разрыва съ прошедшимъ, отнесена къ самому первому моменту исторической жизни римлянъ; вся послѣдующая ихъ исторія есть ни что иное, какъ продолженіе исторіи Ромула и Рема; весь остальной міръ, силою включенный въ государственную семью римлянъ, олицетворился въ сабинкахъ; внутренняя борьба патриціевъ и плебеевъ выразилась въ междоусобіи братьевъ; Ремъ убитъ, какъ были убиты плебеи; и дѣйствительно, авентинская гора, мѣсто погребенія Рема, была въ послѣдствіи мѣстомъ удаленія плебеевъ, тѣснимыхъ патриціями.

Такимъ образомъ, начатки римской исторіи въ своихъ легендарныхъ подробностяхъ являются въ оппозиціи со всею древнею нравственностью. Но это отрицаніе всей древности привело Римъ къ новому и положительному характеру: въ первый разъ въ Римѣ явилось *политическое* семейство, въ которомъ отецъ былъ вмѣстѣ и неограниченнымъ властелиномъ; но это была не китайская идея, основанная на религіозномъ преданіи, а результатъ фактической силы. Римлянинъ завоевалъ себѣ семейство, жену и дѣтей; они были его собственностью. Такой бракъ, обратившись въ абстрактъ, принесъ замѣчательные результаты для бу-

дущаго и породилъ идею о неприкосновенности правъ частнаго семейства, и о томъ, что нынѣ называется гражданскимъ бракомъ, какъ договоромъ двухъ сторонъ.

Но всего болѣе духъ римскій отпечатлѣлся въ двухъ главныхъ своихъ произведеніяхъ, на которыхъ Гегель и останавливается преимущественно, а именно, въ положительномъ правѣ и въ религіи. Мы уже видѣли, что на Востокѣ нравственныя положенія въ формѣ заповѣдей дѣлались закономъ, правомъ; даже у грековъ мораль была юридическимъ закономъ; а потому у всѣхъ древнихъ право и обычай, нравъ, были тожественны. Римляне не имѣли естественной морали, вытекающей изъ натуральныхъ фамильныхъ отношеній, а потому у нихъ въ первый разъ совершилось раздѣленіе между нравомъ и правомъ; римляне создали абстрактное право, независимое отъ обычаевъ того или другого времени. Идея абстрактнаго права потому была развита у римлянъ до крайней степени, и составляетъ главную работу римскаго міра. Не менѣе замѣтно различіе между греками и римлянами въ характерѣ религіи. У грека религія была продуктомъ его фантазіи и подчинялась идеи прекраснаго; у римлянина религія была абстрактна въ высшей степени, и служила средствомъ къ достиженію государственныхъ цѣлей; однимъ словомъ, она была государственною религіею; и съ того времени религія и право носятъ постоянно характеръ государственный; самое

слово *religio*, связываніе, указываетъ на ея государственное назначеніе. Другая отличительная черта римской религіи состоитъ въ ея таинственности: каждая вещь у римлянъ имѣла двоякое значеніе и соотвѣтствующее тому двоякое имя. Такъ, Римъ кромѣ своего оффиціальнаго имени имѣлъ таинственное названіе *Valentia* или *Amor*, Ромулъ *Quirinus*, и т. д. Бывъ государственною религіею, религія служила у римлянъ только для государственныхъ цѣлей: Сибиллины книги содержали въ себѣ будущую судьбу Рима; жрецы были вмѣстѣ и государственными людьми; ихъ божества — прозаическимъ олицетвореніемъ различныхъ полезныхъ и вредныхъ качествъ: таковы были *Pax, Tranquillitas*, миръ, тишина; голодъ, язва, лихорадка имѣли свои алтари; греческая Юнона у нихъ явилась, какъ *Lucina*, богиня-акушерка. Римляне ввели первый обычай дѣлать обѣты богамъ; ни одинъ храмъ, ни одинъ жертвенникъ не были воздвигнуты римлянами безъ какого нибудь интересса.

Въ связи съ религіей у древнихъ стояли игры; и въ этомъ случаѣ греческій и римскій характеры выразились совершенно различнымъ образомъ. Грекъ участвовалъ самъ въ религіозныхъ процессіяхъ, въ олимпійскихъ играхъ, народныхъ танцахъ; римлянинъ оставался только зрителемъ; самое дѣйствіе предоставлялось рабамъ и вольноотпущенникамъ.

Вотъ тѣ главныя черты, въ которыхъ Гегель изображаетъ намъ общій характеръ всей римской обра-

зованности, вмѣстѣ взятой, какъ переходъ отъ внутренняго *я* къ внѣшнему *я*. Эти черты остались неизгладимыми въ исторіи человѣчества и могущественно подѣйствовали на будущую судьбу міра; если грековъ можно назвать изобрѣтателями *прекраснаго*, то римляне явятся въ нашихъ глазахъ изобрѣтателями *государственности*, и этимъ изобрѣтеніемъ ихъ не переставали еще никогда пользоваться до настоящаго времени. И точно также нынѣ, какъ и въ римскую эпоху, идея государственности, выработанная въ Римѣ, служитъ поочереди то источникомъ прогресса жизни народовъ, то причиною ея паденія: по отношенію къ прежнему порядку вещей, оріентальному, греческому, эта идея была шагомъ впередъ, какъ эмансипація духа отъ безсодержательной и безпредѣльной абстрактности Востока, и отъ узкой конкретности эллинскаго міра; но, нося на себѣ характеръ освобожденія отъ прошедшаго, римскія идеи сдѣлались оковами для будущности человѣчества.

Объясняя фактами свою общую характеристику римской образованности, Гегель указываетъ далѣе на то обстоятельство, которое поражаетъ насъ въ самомъ началѣ исторіи древняго Рима; всѣ римскіе цари были чужестранцами: Нума былъ сабинянинъ; ему наслѣдуетъ Туллъ, прозванный *Hostilius*, т. е. чужестранецъ; Анкъ-Марцій опять сабинянинъ; Тарквиній Прискъ и его домъ вышли изъ Греціи, изъ Коринѳа. Политическій характеръ и частные нравы ихъ были направлены къ тому,

чтобы разрушить внутреннее *я* римлянина: распоряженія Сервія Туллія вызвали къ государственной жизни плебеевъ, и нанесли первый ударъ политическому *я* патриціевъ; личный характеръ членовъ семейства Тарквинія Гордаго произвелъ вторженіе даже во внутреннюю, домашнюю жизнь; когда цари пали, патриціи старались набросить тѣнь на всѣ прогрессивныя стремленія эпохи Тарквиніевъ, и въ объясненіе ихъ паденія приводили извѣстную легенду о цѣломудренной Лукреціи. Такимъ образомъ, Гегель разсматриваетъ извѣстный и прославленный фактъ изъ исторіи основанія римской республики, какъ выраженіе борьбы философскихъ идей *innerlicher* и *äusserlicher Realität*, т. е. внутренней и внѣшней реальности. Нельзя думать, что философія исторіи Гегеля въ этомъ случаѣ беретъ подъ свое покровительство преступленіе Секста; но Гегель справедливъ, указывая на то, что подобными легендами нельзя объяснять такихъ важныхъ историческихъ переворотовъ, какъ основаніе римской республики; и насиліе, испытанное Лукреціею, точно также мало могло создать вѣковую римскую республику, какъ похищеніе прекрасной Елены — быть единственною причиною троянской войны.

Паденіе царства въ Римѣ, разсматриваемое съ такой точки зрѣнія, не было эрою, положившею предѣлъ какой нибудь эпохи, и таже идея, которая легла въ основаніи римскаго общества при царяхъ, продолжала занимать его и во времена республики:

то, чего домогались цари, т. е. разрушенія внутренняго *я*, въ которомъ заперлись патриціи, тоже сдѣлалось задачею народныхъ трибуновъ. Ровно на половинѣ пути римской исторіи, въ 377 г. до Р. Х. и въ 376 отъ основанія Рима, Лициній Столонъ издаетъ аграрный законъ, поразившій окончательно внутреннее *я* патриціевъ. Въ силу этого закона плебеи получили тоже право собственности, какимъ пользовались до того времени одни патриціи. Гегель, исходя изъ своей точки зрѣнія на развитіе римской исторіи, не соглашается съ тѣмъ объясненіемъ, которое приводитъ Нибуръ, толкуя значеніе аграрныхъ законовъ въ Римѣ. Сообразно съ тѣмъ, Гегель видитъ въ этихъ аграрныхъ законахъ въ одно и то же время и большой историческій прогрессъ, и вмѣстѣ зачатокъ деморализаціи римскаго общества: аграрные законы въ первый разъ внушили толпѣ мысль объ обязанности государства кормить своихъ членовъ и заключились во времена имперіи извѣстнымъ крикомъ: *panem et circenses* т. е. „хлѣба и зрѣлищъ“.

Законы Лицинія Столона заключаютъ такимъ образомъ первый періодъ римской исторіи совершеннымъ торжествомъ внѣшней реальности, и съ того времени Римъ, какъ и Греція, по окончаніи внутренней задачи, ищетъ внѣ себя противорѣчій, къ которымъ и приводятъ его войны съ остатками отжившаго оріентальнаго и греческаго міра. Новый періодъ римской исторіи открывается собственно второю пуни-

ческою войною; до того времени, римляне, по выраженію Гегеля, дѣйствовали, какъ мелкіе торговцы; начиная съ второй пунической войны, они являются колоссальными капиталистами. Результатомъ внѣшнихъ войнъ было раздѣленіе римскаго государства на римскихъ гражданъ и побѣжденныхъ; и такъ, Римъ увидѣлъ внутри себя новое противорѣчіе, разрѣшеніе котораго составило, какъ и разрѣшеніе перваго противорѣчія, и всю его славу, и источникъ окончательнаго паденія, посреди котораго явились новыя историческія силы въ лицѣ германской народности.

Къ сожалѣнію, эпоха второй пунической войны оканчиваетъ собою ту часть философіи исторіи Гегеля, которую можно назвать выработанною окончательно. Начиная же съ этой эпохи, чѣмъ болѣе мы приближаемся къ концу его труда, тѣмъ выраженія автора дѣлаются болѣе сжатыми и менѣе опредѣленными; мѣстами Гегель даже ограничивается краткимъ перечнемъ историческихъ событій. Причина того заключалась въ самомъ способѣ его преподаванія. Онъ началъ свой курсъ въ 1822 г. и кончилъ только въ 1831 г., не потому что этотъ годъ былъ послѣднимъ въ его преподавательской дѣятельности и самой жизни, но также и потому что въ $^{30}/_{31}$ г. онъ въ первый разъ довелъ свою философіи исторіи до послѣдняго времени. Первые годы, онъ долго останавливался на Востокѣ и Греціи, и каждый годъ расширялъ кругъ своихъ идей, дѣлая общій обзоръ остального. Съ каждымъ годомъ

онъ спускался все ниже и ниже въ хронологическомъ порядкѣ исторіи; но уже въ послѣднихъ отдѣлахъ римской исторіи видна неполнота и чрезвычайная сжатость, за исключеніемъ того отдѣла, который относился къ христіанству; что же касается до исторіи среднихъ вѣковъ и новаго времени, то этотъ періодъ получилъ нѣсколько болѣе обстоятельное развитіе уже въ самый послѣдній годъ его дѣятельности; но все же его нельзя назвать окончательно обработаннымъ. Со времени пунической войны, Гегель ограничивается краткимъ разсказомъ однихъ событій римской исторіи и ея войнъ до паденія Коринѳа и Карѳагена, бывшихъ послѣднимъ оплотомъ древняго міра противъ поглощенія его въ абстрактѣ римской республики. Затѣмъ Гегель также кратко характеризуетъ новое состояніе Рима, достигшаго новой противоположности, которая вызвала Римъ на новую дѣятельность; но эта новая дѣятельность, въ силу необходимости, а не по одному честолюбію императоровъ, привела Римъ и вмѣстѣ съ нимъ весь древній міръ къ паденію: Римъ кончилъ тѣмъ, чѣмъ кончила и Греція; онъ задалъ себѣ великую задачу, но не имѣлъ въ своей природѣ другихъ средствъ, кромѣ деспотизма.

Вторичное противорѣчіе, котораго достигъ Римъ, по разрѣшеніи внутренней борьбы патриціевъ съ плебеями, и которое состояло въ пропасти, отдѣлившей побѣдителей и побѣжденныхъ, представляло высшія затрудненія, по многочисленности и сложности интерес-

совъ. Притомъ сами побѣдители распались между собою: явились люди, которые хотѣли отстаивать замкнутость понятій римскаго гражданина; это были патріоты, какъ Катонъ; съ другой стороны, явились другія мнѣнія, представители которыхъ, какъ Гракхи, Марій, Юлій Цезарь, стремились разбить ту замкнутость и впали въ другую крайность, называемую у Гегеля политическимъ партикуляризмомъ. Послѣдніе одержали побѣду, и съ того времени, въ силу того партикуляризма, легіоны принадлежали не республикѣ, но Цезарю, Лукуллу, или Помпею. Какъ ни было узко новое понятіе, но оно представляло болѣе жизни, чѣмъ прежнее абстрактное существованіе въ римской республикѣ: въ легіонахъ того или другого лица, римскіе подданные получали тѣ человѣческія права, въ которыхъ имъ постоянно отказывала республика. Въ этомъ и заключался секретъ торжества партикуляризма. Сообразно съ тѣмъ и самый переворотъ, называемый паденіемъ римской республики состоялъ не въ томъ, что республика прекратилась, но только въ томъ, что она сдѣлалась такъ сказать партикулярною, личною собственностью, и Августъ, возлагая на себя всѣ республиканскія должности, могъ сказать только одно: „римская республика, это — я!“ Гегель обращаетъ при этомъ вниманіе также и на то, что Августъ, въ качествѣ римской республики, старался въ своей частной жизни подражать всей простотѣ республиканскихъ нравовъ, и даже въ одномъ изъ писемъ къ Горацію

скромно упрекалъ его за то, что онъ не посвятилъ ему еще ни одной оды, какъ бы опасаясь, что посвященіе такому ничтожному человѣку можетъ уронить поэта въ глазахъ потомства.

Такимъ образомъ, имперія была успѣхомъ по той задачѣ, которую она взялась разрѣшить, но она не имѣла въ себѣ средствъ къ ея разрѣшенію, и впала въ партикуляризмъ.

„Партикуляризмъ, говоритъ Гегель, въ своей полной необузданности, не имѣетъ никакого внутренняго содержанія, ничего не видитъ ни предъ собою, ни за собою, для него нѣтъ ни сожалѣнія, ни надежды, ни страха, ни мысли. Онъ есть одно желаніе, наслажденіе, страсть, случайность, короче, произволъ въ полной безпредѣльности. Въ волѣ другого онъ не видитъ себѣ предѣловъ... И при всемъ томъ, такое господство одного является всеобщимъ порядкомъ, потому что каждый моментъ существованія есть гармонія съ волею одного. Оттого, продолжаетъ Гегель, въ римской имперіи конкретный характеръ императоровъ не представляетъ большого интереса. Въ Римѣ были императоры благороднаго характера и возвышенной души, отличавшіеся превосходнымъ образованіемъ. Титъ, Траянъ, Антонины извѣстны именно какъ такіе характеры, строгіе къ самимъ себѣ, но и они не произвели никакого улучшенія въ государствѣ; они были счастливою случайностью, которая проходила безслѣдно

и оставляла въ томъ видѣ все, въ какомъ было оно прежде".

Состоянiе лица, при господствѣ партикуляризма, идетъ въ уровень съ общимъ государственнымъ бытомъ; въ римской имперiи были всѣ равны: уже послѣ союзнической войны всѣ жители Италiи были сдѣланы римскими гражданами, а при Каракаллѣ даже всѣ подданные имперiи. Но всѣ они были лишены политическихъ правъ, которыя были замѣнены величайшимъ развитiемъ частнаго права, составившаго недосягаемую славу римской цивилизацiи. Жизнь частнаго человѣка развилась въ Римѣ потому со всѣмъ блескомъ, но этотъ блескъ былъ обманчивъ: „живой государственный организмъ и римское чувство, одушевлявшее его прежде, по словамъ Гегеля, было сведено на мертвенное частное право". Такимъ образомъ, съ Римомъ случилось то же, что бываетъ съ физическими тѣлами, послѣ ихъ смерти: „Подобно тому, замѣчаетъ Гегель, какъ, когда физическое тѣло начинаетъ гнить, каждый его атомъ получаетъ свою отдѣльную *частную* жизнь; но эта частная жизнь, не смотря на свой оживленный характеръ, есть не больше, какъ жизнь замогильныхъ червей; точно также государственный организмъ разлагается на атомы лицъ, обладающихъ однимъ частнымъ правомъ".

И такъ, положенiе двухъ главныхъ моментовъ государственной жизни Рима, въ послѣдней формѣ его существованiя было слѣдующее: съ одной стороны

абстрактная власть, возложенная на конкретное лицо, могущество котораго не принадлежало ему, но тому абстракту, которое онъ представлялъ собою; съ другой стороны, абстрактная личность, которая чувствовала себя живою только потому что эта жизнь была дарована ей абстрактнымъ правомъ; такимъ образомъ, дѣйствительной жизни не было ни во власти, ни въ лицѣ; и когда такая власть, безграничная въ своемъ абстрактѣ, и такая личность, правильно выработанная въ частномъ правѣ, столкнулись съ реальною властью предводителя ничтожной германской дружины и съ здоровою личностью германца, онѣ не выдержали борьбы. Борьба, повидимому, была не равна для германской дружины, но на дѣлѣ она была не равна для колоссальной тѣни имперіи, ибо, по мѣткому выраженію Гегеля, *der römische Kaiser herschte nur, und regierte nicht*, т. е. „римскій императоръ только господствовалъ, но не правилъ", и въ Римѣ не было ни политической, ни нравственной почвы, на которой могли бы встрѣтиться повелитель и его подданные, не было той связи, при которой жизнь провинціи развивалась бы свободно, содѣйствуя тѣмъ общей жизни государства, и чтобы жизнь государственная дѣлала успѣхъ, не раздавливая тѣмъ жизни мѣстной.

Такое состояніе лица и государства могущественно отразилось даже на самыхъ высшихъ сферахъ дѣятельности человѣческой мысли, и такому положенію лица и государства должна была соотвѣтствовать извѣстная

философія. При отсутствіи политической жизни, человѣкъ всегда дѣлается равнодушнымъ къ дѣйствительности и создаетъ себѣ искусственный міръ или въ области мысли, или въ области чувства, предаваясь вполнѣ или уединенію, или разгулу чувственныхъ наслажденій, смотря по личному темпераменту. Такимъ образомъ, человѣкъ или совершенно удаляется отъ физическаго міра, или дѣлается его рабомъ. Во времена имперіи, всякій унижался передъ высшимъ себя, чтобы этимъ получить средства къ наслажденію, и потомъ, чтобы искупить свое униженіе минуты, избиралъ средствомъ для своихъ цѣлей все, что стояло ниже его. Эпиктетъ выразилъ превосходно современное ему настроеніе общественнаго духа въ разговорѣ съ вельможею имперіи: „Ты, ничтожный философъ, говорилъ мнѣ знатный вельможа — такъ пишетъ Эпиктетъ — ты, который думалъ быть свободнымъ и независимымъ, какъ ты смѣешь называть рабомъ меня, предки котораго были свободны, меня, сенатора, который былъ консуломъ, и теперь считается любимцемъ императора?—Великій сенаторъ, отвѣчалъ я, докажи мнѣ, что твои предки не были въ такомъ же рабствѣ; конечно, я согласенъ, твои предки были по крайней мѣрѣ великодушнѣе, а ты — трусъ, робкій интриганъ; они были воздержны, а ты живешь въ отвратительномъ развратѣ.—Но развѣ все это вредитъ свободѣ?—Весьма много; развѣ тотъ свободенъ, кто дѣлаетъ не то, что онъ хочетъ.—Но я дѣлаю все, что я хочу, и никто не можетъ меня ни

къ чему принудить, кромѣ императора, моего господина, и господина всего міра.—Великій консулъ, ты признался, что ты имѣешь господина; положимъ, что онъ — властелинъ міра; но это представляетъ тебѣ одно утѣшеніе быть рабомъ въ большомъ домѣ и между множествомъ другихъ рабовъ.“

Такъ наполняли пустоту своей жизни одни; другіе искали утѣшенія въ отвлеченной области философіи, гдѣ человѣкъ примирялся съ искусственною дѣйствительностью, но тѣмъ не менѣе чувствовалъ весь гнетъ практической дѣйствительности. И ни одинъ Эпиктетъ, вольноотпущенникъ, но и такія лица, какъ Маркъ-Аврелій, сознавали себя вмѣстѣ съ рабами въ какомъ-то тяжеломъ подчиненіи. Однимъ словомъ, философія того времени, мысль въ своихъ высшихъ сферахъ, дѣлала предметомъ своихъ изслѣдованій сама себя, и потому опять примирялась только съ собою.

Это отсутствіе дѣйствительной силы и во власти и въ личности было причиною паденія имперіи; потому и будущее принадлежало тому, кто и въ теоріи и въ практикѣ осуществилъ бы личную свободу, и такимъ образомъ искупилъ бы недѣлимое. Таково значеніе христіанства и германской образованности: они сдѣлали и то, и другое.

Мы опускаемъ въ анализѣ, приводимомъ у Гегеля для христіанства, всю ту часть, которая относится къ объясненію его догматовъ, какъ-то: объ откровеніи, грѣхопаденіи, искупленіи, чудесахъ и т. п. Мы огра-

ничимся въ этомъ анализѣ только тѣмъ, что относится къ христіанству, разсматриваемому по отношенію его къ политическимъ судьбамъ міра. Христіанство поставило идеалъ для нашей жизни не только за гробомъ, но и здѣсь на землѣ дало практическій образецъ возможности соединенія людей въ одно цѣлое. Таково значеніе церкви; вся ея сущность выражена глубокими чертами въ Нагорной проповѣди: „Блаженны чистые сердцемъ;“ чистота сердца кладется въ основу общественной жизни; кому принадлежитъ хотя частица на этой почвѣ общественнаго поля, тотъ дѣлается независимымъ и полноправнымъ гражданиномъ міра. Гегель съ любовью останавливается на каждомъ выраженіи Нагорной проповѣди, гдѣ каждое слово есть камень новаго общественнаго зданія; это одно изъ самыхъ высокихъ и вмѣстѣ поэтическихъ мѣстъ въ философіи исторіи Гегеля; философъ какъ бы чувствуетъ, что онъ стоитъ на самой вершинѣ новаго міра. Новое общество, созданное христіанствомъ, не дѣлаетъ никакихъ договоровъ, ни сдѣлокъ съ прошедшимъ: „Оставьте мертвымъ погребать мертвыхъ, и послѣдуйте за Мною“. Гдѣ же прошедшее для этого общества? „Гдѣ Моя мать и гдѣ Мои братья?“ спрашиваетъ новое ученіе и указываетъ на своихъ послѣдователей.

Большаго переворота, заключаетъ Гегель, мы не встрѣчаемъ нигдѣ, какъ только въ христіанствѣ; этотъ переворотъ принимаетъ еще болѣе грандіозный ха-

рактеръ при сравненіи христіанскихъ идей съ римскими идеями; христіанство противопоставляетъ языческому колоссу свою древнюю общину, нравственное значеніе которой и сила выразились въ словахъ: „Гдѣ двое или трое соберутся во имя Мое, тамъ и Я посреди ихъ.“ Въ этомъ немногомъ высказался принципъ самый противоположный началамъ всепоглощавшаго древняго Рима. Потому христіанскія идеи не могли найти для себя осуществленія въ умиравшемъ римскомъ обществѣ, и германская цивилизація послужила для нихъ въ этомъ отношеніи болѣе годнымъ орудіемъ, нежели Римъ. Въ доказательство своей мысли, Гегель ссылается на Византію, гдѣ исторія показала, чѣмъ могло бы сдѣлаться христіанство, если бы оно осталось при однихъ силахъ Рима. Византія, сохранившая въ себѣ римскія преданія и римскій характеръ болѣе, нежели то было возможно для самого Рима, была также оживлена христіанствомъ, но это оживленіе выразилось скорѣе въ области абстрактной мысли и слова, нежели дѣла и жизни; а именно, исторія Византіи наполнилась одними словопреніями и спорами о догматахъ. Иногда вопросъ объ одной буквѣ могъ стòить жизни цѣлымъ тысячамъ. Гегель въ подтвержденіе своего мнѣнія приводитъ большое мѣсто изъ Григорія Назіанзена, рисующее весьма ярко картину византійскихъ нравовъ: „Византія наполнена ремесленниками и рабами, глубокомысленными теологами, которые проповѣдуютъ въ своихъ мастерскихъ и на улицахъ. Если

ты придешь къ мѣнялѣ размѣнять серебряную монету, то онъ не пропуститъ случая объяснить тебѣ, чѣмъ въ Троицѣ отличается Отецъ отъ Сына; если ты у булочника спросишь, что стоитъ фунтъ хлѣба, онъ тебѣ отвѣтитъ, что Сынъ стоитъ ниже Отца; а на вопросъ, спеченъ ли хлѣбъ? отвѣтитъ, что Сынъ сотворенъ изъ ничего." Но за этими спорами о словахъ исчезалъ высокій интерессъ христіанскаго ученія, какъ великаго общественнаго и нравственнаго переворота.

Все это приводитъ Гегель въ оправданіе того, что онъ, исключивъ изъ философіи исторіи византійскій міръ, ограничился въ дальнѣйшемъ развитіи абсолютнаго духа судьбою одной западной образованности, которая составляетъ четвертую и послѣднюю часть его курса.

Эта послѣдняя часть анализируетъ послѣдній возрастъ человѣчества, который въ недѣлимомъ составляетъ его старость, а въ исторіи всего человѣчества служитъ эпохою его полной зрѣлости. Въ эту эпоху, германская народность переработала въ себѣ все, что въ ученіи христіанскомъ было конкретнаго, точно также какъ арабская народность почерпнула изъ того же источника все, что въ немъ было абстрактнаго. Вотъ тотъ общій взглядъ, которымъ Гегель обнимаетъ всю новѣйшую образованность въ ея двухъ главныхъ формахъ. Но, какъ мы замѣтили выше, этотъ отдѣлъ составляетъ послѣднюю часть курса, и потому мы имѣемъ его совершенно въ необработанномъ видѣ

и съ большими пробѣлами: такъ, напримѣръ, о значеніи магометанской образованности говорится вскользь; славянскій міръ также исключенъ Гегелемъ изъ философіи исторіи, какъ міръ, который до сихъ поръ служилъ однимъ историческимъ средствомъ для защиты германскаго міра отъ азіятскаго Востока, матеріальнымъ барьерромъ для образованности. Гегель находитъ, что „вся эта масса (т. е. славянскій міръ) должна быть исключена изъ философіи исторіи именно потому, что она до сихъ поръ не представляла собою ни одного самостоятельнаго момента въ ряду развитія міроваго разума." Впрочемъ, Гегель спѣшитъ вслѣдъ за тѣмъ смягчить свой приговоръ замѣчаніемъ, „что до него не касается то, что можетъ быть въ послѣдствіи, потому что исторія занимается только прошедшимъ." Итакъ, Гегель говоритъ только мимоходомъ о магометанскомъ мірѣ, потому что для него не предвидится будущаго, и совершенно исключаетъ славянскій міръ, потому что онъ не имѣетъ ничего, кромѣ будущности.

За тѣмъ, остается одинъ германо-христіанскій міръ. Первое и существенное его отличіе отъ всей предъидущей исторіи человѣчества составляетъ особенность самаго его раздѣленія на періоды. До сихъ поръ Гегель находилъ въ исторіи каждой образованности три неизмѣнныхъ періода: періодъ внутренней выработки національныхъ силъ, и затѣмъ два періода внѣшней борьбы: борьба съ прошедшимъ и слава,

борьба съ будущимъ и паденіе. Но германская образованность вступила во внѣшнюю борьбу еще въ первомъ періодѣ, когда развитіе ея внутреннихъ силъ не совершилось, и потому Гегель находитъ себя принужденнымъ раздѣлить исторію германскаго міра на періоды не по отношенію его къ внѣшнему міру, но съ точки зрѣнія тѣхъ внутреннихъ переворотовъ, которые совершились самостоятельно въ самомъ духѣ германской образованности. И вотъ, каковы были важнѣйшіе изъ такихъ внутреннихъ переворотовъ.

Германскій міръ началъ свое историческое существованіе съ того, что принялъ въ себя готовую римскую образованность; христіанство успѣло уже къ тому времени выработаться на соборахъ; языкъ латинскій сдѣлался готовымъ языкомъ литературнымъ и религіознымъ; философія Аристотеля послужила готовою философіею для германцевъ; ихъ короли приняли администрацію и титулы римскіе; такъ что исторія германской образованности въ своемъ началѣ является чисто продолженіемъ римской исторіи. Но, тѣмъ не менѣе, германцы сохранили въ чуждыхъ формахъ національное содержаніе характера, и это-то обстоятельство породило противоположность элементовъ въ исторіи новаго времени, которая выразилась въ двухъ главныхъ формахъ, обнявшихъ собою всѣ проявленія общественной жизни новѣйшей цивилизаціи, а именно *церковь* и *государство*. Церковь олицетворила абсолютную истину, недопускавшую никакого уклоненія и ви-

доизмѣненія, какія могутъ требоваться конкретностью жизни; съ другой стороны, государство выступило представителемъ конечныхъ цѣлей, субъективныхъ видоизмѣненій. Развитіе этихъ двухъ противоположностей и въ связи съ ними всѣхъ прочихъ интерессовъ общественной жизни, до ихъ примиренія, составляетъ все содержаніе исторіи новаго времени, революціи которой поочередно и взаимнообразно выражались то въ формѣ религіозной, то въ формѣ политической. Сообразно съ тѣмъ, Гегель раздѣляетъ исторію новаго времени на три внутренніе періода.

Первый періодъ обнимаетъ собою обширную эпоху отъ перваго движенія германскихъ народовъ до Карла Великаго; въ этотъ періодъ, германо-христіанскій міръ представляетъ безразличную массу, въ которой церковь и государство являются двумя сторонами одной и той же образованности. Во второмъ періодѣ, эти двѣ стороны развиваются до самостоятельной противоположности: церковь является теократическимъ учрежденіемъ, а государство—феодальной системой. Этотъ періодъ заключается временемъ Карла V и реформаціи, и только этимъ періодомъ Гегель ограничиваетъ исторію среднихъ вѣковъ. Наконецъ, третій періодъ — наше время отъ XVI стол.; его задача состоитъ въ томъ, чтобы довершить начатое средними вѣками; средніе вѣка выработали формальное мышленіе, но содержаніе ему дали въ первый разъ реформація и послѣдовавшіе политическіе и соціальные перевороты.

Эти три періода, Гегель называетъ тремя царствами: *Отца*, *Сына* и *Духа*. Царство Отца представляетъ состояніе одной субстанціи, безразличной массы, движеніе которой ограничивалось простыми перемѣнами; до Карла Великаго, это — вѣкъ Сатурна, который поглощаетъ своихъ дѣтей. Царство Сына, періодъ средневѣковой исторіи, гдѣ божеское и человѣческое находятся въ совершенной противоположности; наконецъ, царство Духа — примиреніе того и другого.

Гегель находитъ еще и другую отличительную черту въ развитіи германо-христіанской образованности: она представляетъ не только четвертую ступень въ общемъ ходѣ образованности человѣчества, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ въ ней краткое повтореніе всѣхъ предъидущихъ эпохъ. Вѣкъ до Карла Великаго напоминаетъ въ своихъ массивныхъ данныхъ колоссальные перевороты изъ древняго быта Китая и Индіи; первый періодъ заключается монархіею Карла Великаго, какъ и исторія Востока заключилась Персидскою монархіею; это было дѣтство европейской образованности. Второй періодъ соотвѣтствуетъ греческой исторіи, по необыкновенному развитію недѣлимаго; средніе вѣка также пластичны, какъ и греческій міръ; вѣкъ „Возрожденія" былъ вѣкомъ Перикла, и даже имѣлъ своего Сократа въ Лутерѣ. Третій періодъ, то-есть, наше время соотвѣтствуетъ такимъ образомъ римской эпохѣ, ибо единство составляетъ и нашу задачу, но единство основанное не на насиліи одного надъ другимъ, а на го-

сподствѣ самосознательности мысли. Однимъ словомъ, европейская исторія, открывающаяся паденіемъ з. р. имперіи, служитъ буквальнымъ повтореніемъ предшествовавшей ей всемірной исторіи, по всѣмъ ея возрастамъ, но съ тѣмъ различіемъ, что абстрактное и конкретное, понимаемое въ древнемъ мірѣ матеріально, въ Европѣ получаетъ духовное значеніе и такимъ образомъ достигаетъ полнаго примиренія.

Въ первомъ періодѣ, Гегель ограничивается почти однимъ краткимъ перечнемъ важнѣйшихъ фактовъ, которые выплывали на поверхность хаоса эпохи великаго переселенія народовъ, и опредѣленіемъ духа древней германской образованности, которая представила намъ образецъ индивидуальной личности, поражающей своимъ дикимъ величіемъ. Римскія идеи и христіанскія вызвали въ этой личности стремленіе къ прямо противоположному, а именно, къ государственному порядку, котораго нельзя было достигнуть безъ пожертвованія прежнею личною свободою; и имперія Карла Великаго является стремленіемъ положить предѣлъ необузданной личной свободѣ созданіемъ церкви и государства. „Ядъ ищетъ себѣ противоядія—говорилъ Гизо почти въ одинъ годъ съ Гегелемъ, объясняя происхожденіе Карловой монархіи и быстрое ея паденіе—но въ свою очередь противоядіе дѣлается снова ядомъ: общественная власть давитъ; давленіе влечетъ за собою безпорядокъ, правда, отличный отъ прежняго, но тѣмъ не менѣе глубокій и невыносимый.“ Замѣча-

тельно, что почти въ томъ же самомъ году Гегель, выходя изъ своей точки зрѣнія на монархію Карла В., и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ объясняетъ причину ея паденія. Монархія Карла В., бывшая противоядіемъ въ отношеніи хаоса, господствовавшаго въ западной Европѣ со времени паденія римскаго міра, сдѣлалась сама ядомъ и породила новый хаосъ, правда, отличный отъ прежняго, и какимъ былъ именно феодализмъ. Объединительныя идеи эпохи Карловинговъ вызвали во всѣхъ сферахъ жизни сильную реакцію, которая продолжалась до крестовыхъ походовъ и кончилась торжествомъ національностей надъ притязаніями космополитической имперіи, созданіемъ феодальнаго права, какъ торжества недѣлимой личности, и побѣдою Григорія VII Гильдебранда.

И опять повторяется прежній законъ: торжество антикарловингскихъ идей обратилось въ тиранію, и вызвало реакцію противъ прежней реакціи, но въ иномъ духѣ, на который оказали большое вліяніе крестовые походы. Такимъ образомъ, крестовые походы, служа реакціею противъ феодализма, какъ бы возвратили Европу ко времени Карла Великаго, но возвратили въ иной формѣ, болѣе широкой и гуманной: они не были продуктомъ воли какого нибудь отдѣльнаго, хотя бы и великаго лица, но выходили изъ массъ, воодушевленныхъ одною идеею, и сверхъ того по своему результату должны были произвести на умы людей самое рѣшительное впечатлѣніе. Крестоносецъ, какъ го-

воритъ Гегель, шелъ ко Гробу съ чувствованіями средневѣкового характера, а именно пластичными; съ ними онъ подходилъ къ самому Гробу; наконецъ, послѣ тяжкихъ усилій и борьбы онъ достигалъ цѣли своихъ желаній, и находилъ Гробъ *пустымъ*. Пластичность его чувствованій была оскорблена тѣмъ, и надъ крестоносцемъ какъ бы вторично прогремѣли слова, которыя нѣкогда поразили слухъ апостоловъ, искавшихъ, подобно крестоносцамъ, Спасителя во Гробѣ, и нашедшихъ Гробъ пустымъ: „Что̀ ищете живого съ мертвыми!“ Тогда крестоносецъ понялъ въ первый разъ, что Палестина не въ Палестинѣ, а въ немъ самомъ, что человѣкъ въ себѣ носитъ все то, чего онъ искалъ въ Палестинѣ. Это была первая минута въ исторіи человѣчества, когда человѣкъ увидѣлъ себя направленнымъ въ область духа и чистаго самопознанія, когда онъ понялъ, что въ немъ самомъ находится источникъ всего, что до того времени вносилось въ него извнѣ, и было ничѣмъ другимъ, какъ „исканіемъ живого съ мертвыми.“

Чтобы опредѣлить точнѣе состояніе общественнаго духа до крестовыхъ походовъ, Гегель создаетъ новый философскій терминъ, и такимъ образомъ избѣгаетъ необходимости повторять тѣ общія мѣста, которыми обыкновенно характеризуются подобныя эпохи, и которыя собственно весьма мало объясняютъ самое дѣло. Говорятъ обыкновенно, что до крестовыхъ походовъ западная Европа была погружена въ невѣріе, невѣжество и варварство; но этими же выраженіями опре-

дѣляютъ и многія другія эпохи; а потому Гегель старается выразиться точнѣе и указать, въ чемъ видна особенность варварства до крестовой эпохи. Гегель называетъ такое варварство состояніемъ „этости“ т. е. *Diesheit*.

Въ чемъ же состояло подобное состояніе *этости?* Оно выразилось всего нагляднѣе въ религіозномъ настроеніи западнаго общества, потому что изъ всѣхъ реакцій, произведенныхъ противъ Карловингскихъ идей, самая сильная реакція принадлежитъ католической церкви. Католичество объявило себя неизмѣннымъ; для него ничто не могло быть названо прошедшимъ; оно всегда оставалось „этимъ“, какъ нѣчто вѣчно присущее и осязаемое. Всѣ католическія мистеріи направлены къ тому, чтобы поддержать въ обществѣ вѣру въ ея „этость“; отсюда же родились убѣжденія, что всего полезнѣе для души умереть въ Палестинѣ; но высшій примѣръ этости мы видимъ въ тѣхъ случаяхъ, когда изъ Европы начали отправляться цѣлыя флотиліи, чтобы привести въ Европу палестинскую землю, и такимъ образомъ доставить возможность, не ходя въ Палестину, быть погребеннымъ въ Палестинѣ. Крестовые походы нанесли ударъ такой „этости“ религіознаго чувствованія, а потому съ этой эпохи начинается время довѣрія человѣка къ самому себѣ и слѣдовательно самостоятельности.

Все XII и XIII столѣтія были первыми попытками воспользоваться новою самостоятельностью мысли: че-

ловѣкъ даже пришелъ въ восторгъ отъ того открытія, которое онъ сдѣлалъ въ собственной своей природѣ, и потому все движеніе той эпохи носитъ на себѣ слѣды какой-то чрезвычайной восторженности: примѣромъ тому можетъ служить рыцарство, монашескіе ордена съ своими суровыми обѣтами, нищенствующіе ордена, въ которыхъ человѣкъ дошелъ до полнаго презрѣнія ко всему матеріальному. Францискъ-изъ-Ассизъ сдѣлался божествомъ своихъ современниковъ, которыхъ можно было назвать скорѣе францисканами, нежели христіанами; католическая легенда, чтобы не поставить Франциска ни въ какомъ отношеніи ниже Спасителя, изображаетъ его съ язвами на рукахъ и на ногахъ. Въ эту же эпоху являются университеты съ своими схоластическими турнирами мысли, и городскія общины съ своею ежедневною борьбою на площадяхъ; наконецъ, монархія, которая наноситъ самый тяжелый ударъ политической этости феодализма. Мы видѣли, что феодализмъ разрушилъ нѣкогда монархію; но новое торжество монархіи вовсе не было возвращеніемъ къ старому порядку вещей, и только ограниченность нашего языка заставляетъ насъ употреблять одинъ и тотъ же терминъ для явленій существенно различныхъ между собою. Въ лицѣ Карловой монархіи феодализмъ разрушилъ послѣдніе отпрыски римскихъ идей, стремившихся къ сліянію всего разнообразнаго въ одно абстрактное цѣлое; напротивъ того, монархія, разрушившая феодализмъ, является съ со-

вершенно иными аттрибутами и прямо противоположными цезаризму: новая монархія сдѣлалась знаменемъ національностей противъ притязаній римскаго объединенія; поразивъ феодализмъ, она въ тоже время несла на себѣ всѣ слѣды своего феодальнаго происхожденія, а именно въ парламентаризмѣ; римскія идеи продолжаютъ прельщать и новую монархію, но сословія, корпораціи, однимъ словомъ, духъ ассоціаціи, сдерживаютъ монархію въ предѣлахъ новыхъ идей.

Гегель видитъ три формы перехода отъ феодальныхъ идей къ идеямъ народныхъ монархій: 1) или феодальные князья освобождаются отъ ленныхъ притязаній верховнаго сузерена, какъ-то случилось въ Германіи и какъ-то было въ современной Гегелю Италіи; 2) или верховный сузеренъ уничтожаетъ ленныя привилегіи князей, какъ-то случилось во Франціи; 3) или наконецъ, верховный сузеренъ и ленные князья сливаются въ одну монархію на основаніи обоюдныхъ трактатовъ и договоровъ, примѣръ чего представляетъ Англія.

Но Гегель и ограничивается такимъ внѣшнимъ очертаніемъ трехъ формъ новѣйшей монархіи; этотъ важный отдѣлъ не доведенъ имъ до полнаго развитія, точно также какъ и другой отдѣлъ о новомъ направленіи наукъ и искусствъ, какъ онъ обнаружился въ Германіи съ происхожденіемъ новѣйшей монархіи. Состояніе этости сдерживало до крестовыхъ походовъ не только успѣхи политическаго быта, но также и

успѣхи интеллектуальные и художественные. Искусство средневѣковое въ особенности носитъ на себѣ слѣды религіозной этости: кусокъ дерева или камня съ условными аттрибутами, говоритъ Гегель, былъ бы священнѣе въ глазахъ средневѣковаго человѣка, нежели мадонна Рафаеля. Паденіе этости вызвало новыя и духовныя условія какъ для искусства, такъ и для наукъ, а потому оно сопровождалось весьма важными открытіями; изъ такихъ открытій особенно замѣчательны два: одно изъ нихъ относится къ прошедшему, а именно западная Европа открыла древній міръ, какимъ онъ былъ на дѣлѣ, и изученіе греко-римской литературы положило начало новому отдѣлу наукъ, которыя получили знаменательное названіе *humaniora*, человѣчныхъ наукъ; другое открытіе относилось къ будущему и включило въ исторію Новый Свѣтъ. Такимъ образомъ человѣкъ въ первый разъ обнялъ все свое бытіе и во времени, и въ пространствѣ.

„Три явленія (новыя искусства, новыя науки и открытія) такъ называемаго возрожденія наукъ, эпохи процвѣтанія искусствъ, открытія Америки и морского пути въ Индію, говоритъ Гегель, могутъ быть сравнены съ *утреннею зарею*, которая, послѣ продолжительной бури, въ первый разъ возвѣщаетъ снова о наступленіи прекраснаго дня. Этотъ день есть день обобщенія; онъ проглянулъ послѣ длинной, богатой своими послѣдствіями и страшной ночи; это день, ко-

торый обозначилъ себя науками, искусствами, то-есть всѣмъ, что есть высокаго и благороднаго, что духъ человѣчества, освобожденный христіанствомъ и искупленный церковью, считаетъ своимъ вѣчнымъ и истиннымъ содержаніемъ."

Третій періодъ четвертаго и послѣдняго возраста въ развитіи человѣчества, названный у Гегеля *царствомъ духа*, а именно три съ половиною послѣднія столѣтія новой исторіи, составляетъ заключеніе курса. Но мы уже замѣтили выше, что Гегель не имѣлъ времени окончательно обработать конецъ своего курса, и потому послѣдній и вмѣстѣ самый важный періодъ, какъ современный намъ, дошелъ до насъ въ видѣ краткаго и весьма неполнаго очерка. Третій періодъ, переживаемый нами въ настоящее время, раздѣляется у Гегеля на три эпохи: 1) реформаціонная эпоха, 2) эпоха примѣненія идей реформаціи къ государственной и общественной жизни до конца прошедшаго столѣтія, и 3) эпоха революціи.

Реформацію представляютъ результатомъ испорченности нравовъ католическаго духовенства, и потому цѣлью ея является возстановленіе нравственности. Гегель, считая такую причину поверхностною, старается подняться къ тому принципу, который до реформаціи лежалъ въ основѣ общественной жизни западныхъ народовъ и послужилъ источникомъ испорченности нравовъ. Мы видѣли, что *эгоизмъ* была именно тѣмъ принципомъ, на которомъ средневѣковое като-

лическое духовенство строило всякую нравственность, и результатомъ чего было суевѣріе, любовь къ чудесному. Такого рода нравственность должна была придать духу всего католичества матеріальный, чувственный характеръ, и слѣдовательно совмѣщала въ себѣ рѣзкое противорѣчіе, которое рано или поздно возбудитъ въ духѣ стремленія сбросить съ себя наложенную на него матеріальность. Самымъ высшимъ выраженіемъ такой матеріальности духа католичества были индульгенціи; дѣло внутренняго примиренія человѣка съ самимъ собою при помощи церкви обратилось въ самую матеріальную спекуляцію. Правда, этой спекуляціи, т. е. продажѣ отпущенія грѣховъ, была поставлена высокая цѣль, а именно построеніе собора св. Петра въ Римѣ, но и она носила на себѣ весь характеръ средневѣковой этости и была чисто-матеріальною, говорила одному физическому глазу. Гегель сравниваетъ мимоходомъ построеніе собора св. Петра папскою гегемоніею съ построеніемъ Парѳенона, олицетворявшаго въ себѣ политическую гегемонію Аѳинъ; оба эти зданія были выстроены на одинаковыя средства, оба имѣли одинаковое значеніе. Соборъ св. Петра отстроился на счетъ религіознаго суевѣрія; Парѳенонъ на счетъ политическаго суевѣрія аѳинскихъ союзниковъ; Аѳины кончили Парѳенономъ исторію своего могущества; соборъ св. Петра остается надгробнымъ памятникомъ павшаго величія католичества.

Такимъ образомъ, главная задача реформаціи, господ-

ствовавшая надъ другими, состояла въ томъ, чтобы разрушить матеріальную духовность среднихъ вѣковъ въ лицѣ главныхъ ея представителей. Но, замѣчаетъ Гегель, по собственному характеру германской народности, она нашла себѣ полное развитіе въ одной Германіи; другія западныя національности, при своей пластичности, стремились выйти изъ средневѣковой этости болѣе внѣшнимъ образомъ; и потому въ результатѣ ихъ было открытіе пути въ Индію и Новаго Свѣта. Въ Германіи человѣкъ углубился въ самого себя и сдѣлалъ открытіе въ области духа; реформація и была такимъ открытіемъ новаго свѣта въ царствѣ духовномъ; Колумбомъ его былъ Лутеръ. Лутеръ напалъ не на самую сущность католической вѣры, но на одну ея матеріальную оболочку. Эта вѣра состояла въ томъ, что она подчиняла самые возвышенные вопросы нашей духовной природы вѣрованію въ дѣйствительность той или другой матеріальности; по идеѣ католичества, какъ выражается Гегель, „если бы оказалось что израильтяне не прошли по морю, какъ по суху, если бы стѣны Іерихона не развалились отъ трубнаго звука, какъ разрушаются крѣпости отъ нашихъ пушекъ, тогда наше познаніе о божествѣ будетъ менѣе полно“. Но Гегель сознается, что въ ученіи Лутера есть еще много католическаго, и потому неудивительно, „если оно, вытѣснивъ древнюю ортодоксію, явилось впослѣдствіи само новою ортодоксіею“. Однако при всемъ томъ лутеранизмъ сдѣлалъ рѣшительный шагъ

впередъ, уничтоживъ рѣзкое различіе между свѣтскимъ и духовнымъ сословіями, и допустивъ, что церковь построена въ сердце каждаго человѣка, и что не внѣ человѣка, но внутри его лежитъ истинное примиреніе человѣческаго съ божескимъ.

Такимъ указаніемъ на это особенное значеніе реформаціи и ограничивается Гегель; все остальное затѣмъ въ его разсужденіи распадается на частные вопросы, вызываемые по поводу реформаціи тою или другою ея стороною; эти вопросы не имѣютъ почти никакой связи между собою, и по всему видно, что философъ предоставлялъ себѣ впослѣдствіи доразвить ихъ окончательно. Такъ, Гегель дѣлаетъ сначала эпизодъ о значеніи перевода Библіи, и настаиваетъ на томъ, что это—единственная до сихъ поръ книга, которая вполнѣ пригодна для народнаго чтенія. Затѣмъ онъ внезапно переходитъ къ разсмотрѣнію значенія Тридентскаго собора, который былъ чѣмъ-то въ родѣ реформаціи католичества, но такой реформаціи, которая заранѣе сказала себѣ *nec plus ultra*, и ограничилась искорененіемъ того, что причиняло стыдъ католичеству, не прибѣгая къ радикальному измѣненію началъ, служившихъ вѣчнымъ источникомъ зла. Тридентскій соборъ явился какъ бы для подтвержденія того взгляда Гегеля, что въ реформаціи дѣло шло болѣе нежели о нравахъ духовенства. Отъ Тридентскаго собора Гегель обращается внезапно къ вопросу: отчего реформація ограничилась только нѣкоторыми западными

народностями, и именно чисто-германскаго происхожденія: Германіею, Англіею и Скандинавіею? Романскія и славянскія національности не поддались духу реформаціи. Гегель объясняетъ это явленіе тѣмъ, что славяне не приняли участія въ реформаціонномъ движеніи по своему исключительно земледѣльческому состоянію, которое сильно привязываетъ человѣка къ почвѣ и дѣлаетъ для него мало интересными отвлеченные вопросы. Но всѣ эти положенія Гегеля выражены слишкомъ обще; философу конечно была извѣстна роль чешскихъ славянъ въ реформаціи, но онъ умалчиваетъ о томъ, и точно также не объясняетъ обстоятельнымъ образомъ, почему въ южной Германіи, не смотря на ея національность, реформація не сдѣлала ни малѣйшаго успѣха. Уклоненіе отъ реформаціи романскихъ народностей Гегель приписываетъ особенному ихъ качеству, которое всегда располагаетъ жителей юга къ тому, что говоритъ внѣшнему чувству, а потому, замѣчаетъ Гегель, даже самый образованный французъ всегда будетъ считать протестантизмъ чѣмъ-то печальнымъ, педантскимъ, мелочною моралью; въ религіи есть много труда для духа и мысли; между тѣмъ католическая месса и другіе обряды говорятъ глазамъ, слуху, избавляютъ отъ необходимости думать, и даже дозволяютъ въ церкви болтать, при чемъ то, что считается существеннымъ, то-есть физическое присутствіе въ храмѣ, оказывается выполненнымъ.

Такимъ образомъ Гегель излагаетъ эпизодически

свои взгляды на различныя стороны реформаціи, болѣе въ формѣ замѣтокъ, нежели систематическаго изслѣдованія. Въ заключеніе первой эпохи онъ говоритъ о вліяніи реформаціи на государственный бытъ, утратившій свой средневѣковый характеръ, и на общее состояніе умовъ въ обоихъ мірахъ, и въ католическомъ и протестантскомъ.

Послѣднее обстоятельство служитъ у Гегеля новымъ доказательствомъ, что въ злоупотребленіяхъ играетъ роль не одно честолюбіе и корыстолюбіе людей: ихъ источникомъ служитъ также и извѣстный общественный градусъ цивилизаціи; а потому реформація и въ самой реформѣ принуждена была сохранить печать стараго времени. Когда протестантизмъ разрушилъ вѣру въ индульгенціи, и продажа ихъ была уничтожена, оказалось, что легче истребить форму злоупотребленія, нежели измѣнить общественный духъ, служившій ихъ источникомъ. Общество начало искать другого исхода тому нравственному настроенію, которымъ обусловливалась возможность существованія индульгенцій. Прежде человѣкъ хотѣлъ за деньги купить блаженство; въ XVI столѣтіи обратились къ злому духу, чтобы купить у него цѣною души все блаженство земныхъ наслажденій. Злой духъ подмѣнилъ собою католическаго монаха; олицетвореніемъ такой новой жажды общества XVI столѣтія явился Фаустъ и Мефистофель; но въ дѣйствительной жизни она вызвала

даже и въ протестантизмѣ безобразное господство колдуній, и еще болѣе безобразное преслѣдованіе ихъ.

Вторая эпоха, а именно эпоха развитія государственности подъ вліяніемъ реформаціонныхъ идей, разсмотрѣна Гегелемъ еще въ болѣе общихъ чертахъ. Философъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ свое отечество, Германію, и старается прославить Пруссію и вѣкъ Фридриха II. До появленія Пруссіи въ системѣ первоклассныхъ европейскихъ государствъ, реформація была отвлеченною силою; въ Пруссіи наконецъ, она пріобрѣла матеріальную руку, и Фридрихъ II является героемъ протестантизма. Патріотизмъ берлинскаго философа слишкомъ очевиденъ; онъ заботился даже о томъ, чтобы сдѣлать Семилѣтнюю войну войною чисто-религіозною, между тѣмъ какъ какъ ее можно назвать религіозною на столько, на сколько Фридрихъ II былъ ортодоксальнымъ протестантомъ.

Отъ реформаціи и дальнѣйшаго развитія ея идей въ государственной области, Гегель переходитъ къ третьей эпохѣ, которую переживаемъ мы въ настоящее время, и направленіе которой было опредѣлено большою французскою революціею. Реформація, говоритъ Гегель, была одною чистою дѣятельностью внутренняго человѣка, абстрактомъ его духа, и потому она развила процессъ мышленія (das Denken), какъ оправданіе разума въ немъ самомъ и внѣ его, въ окружающей природѣ, которая имѣетъ своимъ основаніемъ тотъ же разумъ. Вслѣдствіе того результатомъ

реформаціи для Германіи была эпоха такъ называемаго „просвѣщенія“ (Aufklärung). Но это „просвѣщеніе“, ограничиваясь однимъ процессомъ мышленія, выставило одни формально-абсолютные принципы — „послѣдній стадій исторіи, стадій нашего міра, нашихъ дней“. А потому реформація, заключаетъ Гегель, и добытые ею формально-абсолютные принципы, остались у нѣмцевъ невозмутимою теоріею (ruhige Theorie). Романскіе народы, изъ которыхъ философъ указываетъ именно на французовъ, пожелали осуществить эту теорію на практикѣ. Причина такого явленія заключалась не только въ томъ, что, какъ говорится, французы имѣютъ горячую голову (ils ont la tête près du bonnet); эта причина лежитъ гораздо глубже, а именно: какъ ни абстрактно было примиреніе внѣшняго и внутренняго человѣка подъ вліяніемъ реформаціи, но въ земляхъ протестантскихъ уменьшилось противорѣчіе грубой дѣйствительности и мыслимаго идеала, а потому радикальный переворотъ въ Германіи не былъ такъ необходимъ, какъ во Франціи.

При самомъ изслѣдованіи развитія французской революціи, Гегель обращаетъ вниманіе на два момента: 1) ходъ революціи въ самой Франціи, и 2) ея всемірно-историческое значеніе. Относительно перваго предмета, обыкновенно поставлялись абстрактно-философскія основы, замѣчаетъ Гегель, и не обращалось никакого вниманія на религію и состояніе общественнаго убѣжденія (Gesinnung) относительно этого пред-

мета, которое составляетъ одинъ изъ главныхъ элементовъ всякого живого государственнаго организма. Католическая религія, стремясь стать выше всякого государственнаго обобщенія, потому самому дѣлала революцію неизбѣжною и напередъ опредѣлила ея ходъ. „При этомъ должно на отрѣзъ сказать, какъ говоритъ Гегель, что при католической религіи невозможно никакое разумное государственное устройство.“ Затѣмъ философъ дѣлаетъ краткій фактическій обзоръ хода французской революціи, съ точки зрѣнія права и религіозныхъ идей, и въ заключеніе курса своей философіи исторіи останавливается на изслѣдованіи значенія французской революціи въ общемъ ходѣ исторіи человѣчества.

Этотъ послѣдній отдѣлъ, при своей краткости и вмѣстѣ чрезвычайной важности самого предмета, можетъ быть приведенъ нами цѣликомъ.

„Намъ предстоитъ теперь, говоритъ Гегель, разсмотрѣть французскую революцію, какъ *всемірно-историческое* событіе, и по своему содержанію оно дѣйствительно было такимъ событіемъ; въ ней рѣшилась окончательно борьба съ феодализмомъ. Относительно внѣшняго распространенія ея, замѣтимъ, что почти всѣ новѣйшія государства путемъ завоеванія были открыты одному и тому же принципу, или этотъ принципъ былъ введенъ туда силою; либерализмъ овладѣлъ всѣми романскими народностями, а именно составляющими римско-католическій міръ — Франціею, Италіею, Испаніею.

Но онъ обанкрутился повсюду: сначала пала главная его фирма во Франціи, потомъ въ Испаніи и въ Италіи; и притомъ по два раза въ тѣхъ государствахъ, гдѣ онъ былъ введенъ насильственно. Такъ было въ Испаніи, въ первый разъ вслѣдствіе наполеоновской конституціи, потомъ вслѣдствіе учрежденія кортесовъ; въ Піемонтѣ, когда сначала онъ былъ присоединенъ къ Франціи, а потомъ вслѣдствіе внутренняго возстанія; то же случилось дважды въ Римѣ, въ Неаполѣ. Абстрактъ либерализма изъ Франціи обошелъ кругомъ весь римскій міръ, но этотъ міръ вслѣдствіе религіознаго рабства остался прикованнымъ къ политическому подчиненію. Ибо несправедливо полагаютъ, что узы права и свободы могутъ быть расторгнуты безъ освобожденія совѣсти, что революція возможна безъ реформаціи. Такимъ образомъ, всѣ эти страны погрузились въ свое прежнее состояніе, и только въ Италіи произошли нѣкоторыя видоизмѣненія въ ея внѣшнемъ политическомъ бытѣ. Венеція, Генуя, эти два древнихъ аристократическихъ государства, которыя были по крайней мѣрѣ легитимистическими, исчезли, какъ заржавѣвшій деспотизмъ. Внѣшнее насиліе не могло привести къ продолжительнымъ результатамъ: Наполеону также мало удалось принудить Испанію къ свободѣ, какъ Филиппу II не удалось подчинить рабству Голландію.

„Другія народности и особенно протестантскія представили противоположное народамъ романскимъ. *Ав-*

стрія и *Англія* остались внѣ круга внутренняго движенія, и дали собою великій и огромный примѣръ твердости. *Австрія* не есть королевство, но имперія, т. е. аггрегатъ различныхъ многихъ государственныхъ организмовъ. Главнѣйшія ея земли не германскаго характера, и до нихъ не коснулись идеи. Ея подданные, не будучи возвышены ни образованіемъ, ни религіею, отчасти остаются въ крѣпостномъ состояніи, а магнаты угнетены, какъ въ Богеміи; отчасти же, какъ въ Венгріи, утвердилась свобода бароновъ, при томъ же униженномъ состояніи подданныхъ. Австрія, вслѣдствіе принятія императорскаго достоинства, перестала быть въ тѣсномъ соединеніи съ Германіею и отказалась отъ многихъ владѣній и правъ въ Германіи и Нидерландахъ. Она сдѣлалась съ тѣхъ поръ политическою державою въ Европѣ сама для себя. — *Англія* также вслѣдствіе величайшихъ усилій сохранила свои старыя основы; англійское *устройство* устояло при всеобщемъ потрясеніи, хотя, при ея публичномъ парламентѣ, при привычкѣ къ общественнымъ собраніямъ всѣхъ сословій, при свободѣ печати, ей было гораздо легче пропустить во всѣ классы народа французскія начала свободы и равенства. Можно ли утверждать, что англійская нація была тупа въ своемъ развитіи для того, чтобы воспринять общія начала? Но ни въ какой странѣ такъ публично не разсуждали и не обсуждали вопросовъ о свободѣ. — Или, быть можетъ, англійскія учрежденія были до того свободны, и тѣ

общія начала нашли себѣ такое въ нихъ осуществленіе, что они не вызвали никакой оппозиціи и даже утратили всякій интересъ? Англійская нація, конечно, одобрила освобожденіе Франціи, но она была горда своими учрежденіями и своею свободою, и потому даже стала скоро въ привычное ей враждебное отношеніе къ Франціи и вступила съ нею въ популярную войну.

„Англійскія учрежденія сложились исключительно изъ *партикулярныхъ* правъ и особенныхъ привилегій: правительство въ сущности только управляетъ, то-есть, наблюдаетъ за сохраненіемъ интересовъ особенныхъ сословій и классовъ; и всѣ эти особенные приходы, общины, графства, общества заботятся сами о себѣ, такъ что, собственно говоря, нигдѣ нѣтъ такъ мало заботы для правительства, какъ въ Англіи. Въ этомъ-то главнымъ образомъ и состоитъ то, что англичане называютъ своею свободою, и что служитъ противоположностью централизированнаго управленія, которое мы видимъ во Франціи, гдѣ, до послѣдней деревни, мэръ назначается министерствомъ или его подчиненными. Нигдѣ не допущено меньше, какъ во Франціи, чтобы другой могъ что нибудь сдѣлать: министерство соединяетъ тамъ всю власть по управленію, на которую опять дѣлаетъ притязаніе палата депутатовъ. Въ Англіи, напротивъ, каждая община, каждый незначительный кружокъ и ассоціація, завѣдываютъ своими дѣлами. Такимъ образомъ, обобщен-

ный интерессъ тамъ остается конкретнымъ, и все партикуларное сознается и дѣлается желательнымъ. Подобное устройство партикулярнаго интересса не допускаетъ никакой всеобщей системы; а потому абстрактные и общіе принципы не говорятъ англичанину ничего и проходятъ мимо его ушей. — Эти партикулярные интерессы имѣютъ свое положительное право, которое вытекаетъ изъ стараго времени феодальнаго права и удерживается въ Англіи болѣе нежели въ какой либо другой странѣ. Это положительное право, по своей величайшей непослѣдовательности, есть вмѣстѣ величайшая неправда, и нигдѣ не можетъ быть такъ мало рѣчи объ учрежденіяхъ дѣйствительно свободныхъ, какъ въ Англіи. Въ отношеніи частнаго права, свободы собственности, англичане отстали удивительнымъ образомъ: стоитъ вспомнить о майоратѣ, при чемъ младшіе сыновья покупаютъ или достаютъ себѣ мѣста въ военной службѣ или въ духовномъ званіи.

„Парламентъ управляетъ, если бы англичане даже не обращали вниманія на то. При этомъ слѣдуетъ однако замѣтить, что въ парламентской жизни Англіи является именно то обстоятельство, которое во всѣ времена принималось за знакъ испорченности республиканскаго народа: выборы въ парламентъ сопровождаются подкупомъ. Но у нихъ право покупать голоса и покупать мѣсто въ парламентѣ считается свободою. — Но это непослѣдовательное и извращенное состояніе дѣлъ

имѣетъ однако то преимущество, что на немъ основывается возможность правительства, т. е., образуется въ парламентѣ большинство людей, людей государственныхъ, которые съ молодыхъ лѣтъ были посвящены въ государственныя дѣла, работали надъ ними и жили въ ихъ атмосферѣ. И народъ имѣетъ на столько здраваго смысла и разсудка, чтобы признавать необходимость правительства и съ этою цѣлью питать довѣріе къ собранію людей, которые опытны въ дѣлѣ управленія государствомъ; чувство партикуляризма признаетъ также общую партикуларность знанія, опыта, ловкости, которыми обладаетъ аристократія, исключительно посвященная такого рода интерессамъ. Все это стоитъ въ прямомъ противорѣчіи со смысломъ принциповъ и отвлеченности, которыя доступны каждому и встрѣчаются во всѣхъ конституціяхъ и хартіяхъ.—Это еще вопросъ, на сколько будетъ возможно правительство, при предложенной нынѣ (т. е. около 1830 г.) реформѣ, если только она будетъ послѣдовательно проведена.

„Матеріальное существованіе Англіи основано на торговлѣ и промышленности, и англичане взяли на себя великую работу быть миссіонерами цивилизаціи во всемъ мірѣ; торговый духъ побуждаетъ ихъ изслѣдовать всѣ моря и всѣ земли, завязать сношенія со всѣми варварскими народами, разбудить у нихъ потребности и промыслы, и прежде всего наложить на нихъ условія необходимыя для сношеній, а именно

истребленіе насилія, уваженіе къ собственности и гостепріимство.

„*Германію* прошли изъ одного конца въ другой побѣдоносныя французскія войска, но нѣмецкая національность свергла съ себя это иго. Главное явленіе въ Германіи составили законы права, которымъ поводъ подало конечно французское завоеваніе, обнаружившее недостаточность прежнихъ учрежденій. Ложь существованія какого-то единаго государства совершенно исчезла. Оно распалось на множество верховныхъ государствъ. Ленныя связи рушились, такъ какъ начала свободы собственности и лица сдѣлались главными началами. Каждый гражданинъ получилъ доступъ къ государственнымъ должностямъ, но умѣнье и пригодность явились необходимыми условіями. Правительство покоится на чиновническомъ мірѣ (ruht in der Beamtenwelt), и личное выраженіе воли монарха стоитъ надъ всѣмъ, а такое послѣднее выраженіе воли, какъ было замѣчено выше, необходимо. Конечно, при прочномъ законодательствѣ и опредѣленной организаціи государства, то, что предоставляется личному выраженію воли монарха, составляетъ маловажную часть, по отношенію къ сущности дѣла. Конечно, должно считать большимъ счастіемъ, если какому нибудь народу достается благородный монархъ; но въ великомъ государствѣ и это обстоятельство уменьшаетъ свое значеніе, ибо такое государство сильно своимъ разумомъ. Малыя государства болѣе или менѣе обезпечены

относительно своего существованія и спокойствія; они собственно не самостоятельныя государства, и не имѣютъ надобности подвергаться случайностямъ войны. Принимать участіе въ управленіи страною, какъ было сказано, можетъ всякій, кто обладаетъ къ тому познаніями, опытомъ и нравственною волею. Править должны знающіе, *οἱ ἄριστοι,* а не невѣжество и не тщеславіе моего „лучше знаю" (Eitelkeit des Besserwissens). Что же касается до общественнаго мнѣнія, то было уже высказано, что протестантскія войны привели религію къ примиренію съ правомъ. Нѣтъ такого святого и такого религіознаго убѣжденія, которое могло бы отдѣлиться отъ свѣтскаго права или даже быть ему совершенно противоположно".

Читатель замѣтитъ самъ, безъ всякаго указанія, что вся послѣдняя часть курса философіи исторіи Гегеля, и въ особенности послѣдній періодъ новѣйшей исторіи остались далеко не обработанными; самое заключеніе ограничивается почти отрывочными замѣтками, не всегда связанными другъ съ другомъ, подобно канвѣ, которая подготовлялась для будущаго. Смерть Гегеля во время холеры 1831 года, остановила дальнѣйшую разработку этой канвы, и его трудъ остался недоконченнымъ. Но быть можетъ именно этото обстоятельство и дало средство вѣрно оцѣнить внутреннее достоинство философіи исторіи Гегеля и указать главныя ея недостатки. Первая заслуга историко-философской системы берлинскаго философа со-

стоитъ конечно въ томъ, что онъ первый съ такою строгою послѣдовательностью примѣнилъ законы абстрактной *логики* къ законамъ историческаго развитія человѣчества. Онъ указалъ новый и весьма важный путь для философа исторіи, какъ то сдѣлалъ и Вико, заговоривъ въ первый разъ о природѣ *общей* всѣмъ народамъ. Въ дальнѣйшемъ можно ожидать большихъ результатовъ для философіи исторіи отъ системы Гегеля, какъ и система Вико въ свое время принесла весьма важные плоды. Но, какъ Вико, Гегель слишкомъ очевидно отдалъ свою систему на службу современнымъ ему интерессамъ, которые занимали его общество и были его преходящею потребностью. Такимъ образомъ, при оцѣнкѣ философіи исторіи Гегеля, необходимо строго отличать достоинство чистыхъ и абсолютныхъ ея началъ и практическое примѣненіе этихъ абсолютныхъ началъ для достиженія цѣлей весьма не абсолютныхъ. Его соотечественникъ и біографъ Гаймъ *), упустивъ изъ виду это обстоятельство, произнесъ слишкомъ строгій, хотя не лишенный правды, приговоръ, объявляя, что „гегелевская философія не имѣетъ собственно будущности: абсолютный духъ, пройдя чрезъ историческую жизнь Востока, грековъ и римлянъ, трудился въ своемъ развитіи только для того, чтобы обратиться въ „германскую имперію“. Въ этой имперіи онъ достигъ своей

*) *Haym*, Hegel und seine Zeit. Berl. 1857, стр. 448.

высочайшей цѣли и сознанія о своемъ собственномъ существѣ и о своемъ собственномъ содержаніи. На зло всему историческому, благополучіе теоріи Гегеля совпало съ утомленіемъ Реставраціи (т. е. времени, послѣдовавшему за Вѣнскимъ конгрессомъ)". И именно такою-то философіею реставраціи является философія исторіи Гегеля, стремясь оправдать логикою современный ему порядокъ вещей. Въ этомъ отношеніи, теорія Гегеля, съ точки зрѣнія своего содержанія, дѣйствительно не имѣетъ будущности: она вступила на службу временному явленію, реставраціи, и приняла ее за цѣль развитія абсолютнаго духа въ исторіи, а потому достаточно было нѣсколькихъ дней іюльской революціи, чтобы показать всю тщету практической стороны философемы Гегеля. Она прошла вмѣстѣ съ своимъ временемъ, и о ней справедливо можно сказать словами самого же Гегеля, приведенными нами выше, гдѣ мы представили взглядъ самого философа вообще на практическое значеніе философскихъ системъ: „философія, говоритъ Гегель, часто опаздываетъ быть нашею учительницею"*). Причина того понятна: становясь выше жизни, она тѣмъ не менѣе учится у жизни. Но въ философскомъ ученіи важно не одно его практическое значеніе; и философія исторіи Гегеля можетъ быть именно разсматриваема, какъ новый методъ, новый пріемъ, новое орудіе мысли.

*) См. выше, на стр. 399.

Было бы несправедливо отвергать значенiе всякаго новоизобрѣтеннаго орудiя только потому, что первое его примѣненiе къ дѣлу даже самимъ изобрѣтателемъ было неудачно и почти не одобрительно. Точно также будетъ еще большею несправедливостью не признавать великаго значенiя системы Гегеля только потому, что самъ же философъ въ своемъ примѣненiи ея къ дѣйствительности свелъ ее на печальную философiю реставрацiи. Введенiе въ философiю исторiи логическихъ началъ останется надолго весьма важнымъ моментомъ въ общихъ судьбахъ этой науки; послѣ Гегеля метафизическая школа исторiи, можно сказать, не сдѣлала ни одного шага впередъ, ожидая для себя новаго генiя. Но новый генiй долженъ будетъ ждать новой почвы, когда въ общественномъ умѣ явится къ тому болѣе благопрiятный строй, когда пытливый духъ преобладающаго нынѣ реальнаго направленiя наукъ накопитъ такое богатство фактовъ и наблюденiй, что явится новая возможность приступить къ болѣе вѣрному ихъ обобщенiю и открыть дорогу болѣе надежнымъ метафизическимъ воззрѣнiямъ.

Такимъ образомъ, мы заключаемъ нашъ трудъ тою же мыслью, которую мы высказали въ самомъ началѣ его: идеальная философiя исторiи, пригодная для всѣхъ временъ и народовъ, не мыслима, какъ не мыслимо такое идеальное развитiе общественнаго разума, для котораго не оставалось бы сдѣлать никакого новаго шага впередъ; каждое время имѣетъ свою фи-

лософію исторіи, свой способъ объединять прошедшее и въ настоящемъ пріискивать тѣ цѣли, для которыхъ будто бы жило и умерло это прошедшее. А потому мы не должны никогда забывать, что, философствуя въ исторіи, мы не столько являемся судьями прошедшаго, сколько подготовляемъ матеріалы для суда надъ нашимъ собственнымъ интеллектуальнымъ развитіемъ и надъ нашею нравственною зрѣлостью. Такіе наши приговоры въ рукахъ грядущихъ поколѣній послужатъ имъ основаніемъ для произнесенія приговора надъ нами.

КОНЕЦЪ.

Съ наступающаго 1866 г. начнетъ издаваться

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХЪ НАУКЪ,

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ

ВОЗОБНОВЛЯЕМЫЙ

Н. Костомаровымъ и М. Стасюлевичемъ

ПО СЛѢДУЮЩЕЙ ПРОГРАММѢ:

Отдѣлъ первый. Критическія изслѣдованія важнѣйшихъ вопросовъ исторической науки и жизни, монографіи, біографіи и историческая бельлетристика.

Отдѣлъ второй. Анализы лучшихъ новѣйшихъ историческихъ произведеній и вновь издаваемыхъ памятниковъ.

Отдѣлъ третій. Общій обзоръ хода ученой исторической литературы и дѣятельности ученыхъ историческихъ обществъ и Академій.

Отдѣлъ четвертый. Педагогическая литература и преподаваніе исторической науки.

Отдѣлъ пятый. Историческая хроника.

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ будетъ выходить четыре раза въ годъ, въ первыхъ числахъ мѣсяцевъ: МАРТА, ІЮНЯ, СЕНТЯБРЯ и ДЕКАБРЯ, книжками отъ 500 до 600 страницъ каждая, большого формата.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА въ С.-Петербургѣ и Москвѣ на годъ 8 рублей, съ пересылкою и доставкою 9 рублей.

ПОДПИСКА принимается въ С.-Петербургѣ въ конторахъ Редакціи, при книжныхъ магазинахъ: Д. Е. Кожанчикова (Невскій проспектъ, 54), Я. А. Исакова (Гостиный Дворъ, 24), и А. Ѳ. Базунова (Нев. просп., 30), куда могутъ обращаться и Гг. иногородные съ своими требованіями, или прямо, или чрезъ корреспондентовъ конторъ Редакціи (въ Москвѣ, въ кн. маг. И. Г. Соловьева (быв. Базунова); въ Кіевѣ, въ кн. маг. Литова; въ Одессѣ, въ кн. маг. Бѣлаго; въ Харьковѣ, въ кн. маг. Баллиной; въ Казани, въ кн. маг. Д. Е. Кожанчикова; въ Варшавѣ, тамъ же; и за границею, у корреспондентовъ Я. А. Исакова: въ Парижѣ, Ch. Reinwald, 15, rue des Saints Pères; въ Лондонѣ и Берлинѣ, Ascher & C°; и въ Лейпцигѣ, Baensch & Fries).

РЕДАКЦІЯ журнала помѣщается въ Галерной улицѣ, въ д. № 20.

Отъ Редакціи. Новый журналъ, предпринимаемый нами съ будущаго 1866 года, будетъ носить имя одного изъ нашихъ старыхъ журналовъ, который былъ основанъ Н. М. Карамзинымъ въ 1802 г., и, сначала подъ редакціею самого основателя, а потомъ Жуковскаго и Каченовскаго, продолжался до 1830 года. Прежде всего, мы желали самымъ выборомъ такого названія почтить память нашего достойнѣйшаго отечественнаго историка въ тотъ годъ, когда время открытія новаго историческаго журнала совпадетъ съ первымъ столѣтнимъ юбилеемъ рожденія Карамзина. Такимъ образомъ, возобновляемый нынѣ „Вѣстникъ Европы“ вступитъ въ тридцатый годъ своего существованія, но будетъ дѣйствовать по другой программѣ, которая хотя и отступаетъ отъ первоначальной его же задачи, какъ журнала главнымъ образомъ политическаго, но за то, можетъ быть, ближе подойдетъ къ настоящему значенію самого своего основателя, который, оказавъ сначала Россіи услугу, какъ публицистъ, пріобрѣлъ потомъ безсмертіе, какъ историкъ. Н. М. Карамзинъ перешелъ скоро отъ политики къ исторической

наукѣ; пусть послѣдуетъ теперь за своимъ основателемъ въ ту же область и самый его журналъ, посвящаемый нынѣ историко-политическимъ наукамъ, какъ главной основѣ всякой политики.

Соотвѣтственно такому преобразованію, цѣль „Вѣстника Европы,“ съ настоящаго времени, въ новой его формѣ спеціальнаго журнала историко-политическихъ наукъ, будетъ состоять прежде всего въ томъ, чтобы служить постояннымъ органомъ для ознакомленія тѣхъ, которые пожелали бы слѣдить за успѣхами историко-политическихъ наукъ, съ каждымъ новымъ и важнымъ явленіемъ въ ихъ современной литературѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ нашъ журналъ имѣетъ въ виду сдѣлаться со временемъ и для отечественныхъ ученыхъ спеціалистовъ мѣстомъ для обмѣна мыслей и для сообщенія публикѣ своихъ отдѣльныхъ трудовъ по частнымъ вопросамъ, интереснымъ для науки и полезнымъ для живой дѣйствительности, но развитіе которыхъ не могло бы образовать изъ себя цѣлой книги.

Самая программа „Вѣстника Европы,“ въ своихъ отдѣлахъ, показываетъ тѣ стороны, которыхъ Редакція намѣрена коснуться, служа вышеупомянутымъ цѣлямъ. Первый ея отдѣлъ допускаетъ въ себя не только критическую и описательную форму историко-политическихъ произведеній, но и форму художественной отдѣлки, т. е., такія произведенія изящной литературы, гдѣ творчество подчинило себя условіямъ даннаго времени и мѣста; Гизо, въ своемъ отзывѣ по поводу „Пуританъ“ Вальтеръ-Скотта, хорошо указываетъ на значеніе, которое могутъ имѣть въ исторической наукѣ произведенія творчества, основаннаго на исторической почвѣ; ту же мысль хотѣла выразить и наша Редакція, открывая первый отдѣлъ своего журнала также и для исторической бельлетристики.

Второй отдѣлъ посвящается исключительно наблюденію за тѣмъ, какъ разработываются въ настоящее время лучшими умами важнѣйшіе вопросы историко-политическихъ наукъ, и какъ относятся историческая критика и историческое искусство къ совершившемуся.

Третій отдѣлъ служитъ только дополненіемъ второго, обозрѣвая

общій ходъ исторической литературы, и указывая вкратцѣ на важнѣйшія изъ ея произведеній, съ тѣмъ чтобы въ слѣдующихъ книжкахъ представить о нихъ обстоятельный отчетъ во второмъ отдѣлѣ.

При томъ вліяніи, которое оказываетъ на будущіе успѣхи историческихъ наукъ ихъ педагогическая литература и устное преподаваніе, „Вѣстникъ Европы“ удѣляетъ и этому предмету особый, а именно, четвертый отдѣлъ; туда войдутъ разборы новѣйшихъ произведеній педагогическаго характера, извѣстія о состояніи исторической каѳедры у насъ и за границею и т. п.

Пятый и послѣдній отдѣлъ посвящается исключительно описанію тѣхъ событій современной исторіи, въ которыхъ главнымъ образомъ выразился духъ нашего времени; современная историческая жизнь представляетъ много случаевъ для научныхъ наблюденій надъ живыми общественными организмами, и служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ средствомъ для провѣрки тѣхъ общеисторическихъ законовъ, которые выводятся изъ опытовъ надъ отжившими обществами и народами.

Отношеніе нашего журнала къ духу современной намъ образованности опредѣляется легко само собою ея господствующимъ нынѣ направленіемъ. Мы являемся предъ публикою, оставляя позади себя мало выгодное время вообще для всѣхъ гуманныхъ наукъ: естествознаніе, какъ вслѣдствіе внутренняго достоинства своего точнаго и наблюдательнаго метода, такъ и вслѣдствіе крайней слабости у насъ гуманнаго образованія, заняло первое мѣсто въ ходѣ нашего умственнаго просвѣщенія. Никто болѣе насъ не радовался бы этому, отдавая всю справедливость просвѣтительному значенію естествознанія, если бы мы не сознавали вмѣстѣ съ тѣмъ, что у насъ въ той же мѣрѣ ослабло изученіе явленій нашего духа, каковы философія, филологія, исторія; между тѣмъ такое изученіе должно было бы сдѣлаться еще болѣе настоятельнымъ, именно вслѣдствіе успѣха естественныхъ наукъ. Послѣднія могутъ остаться безцѣльными, если, продолжая постоянно стремиться изъ себя, во внѣшній міръ, мы никогда не захотимъ вернуться отъ внѣшней

природы къ самимъ себѣ, съ тѣмъ чтобы сдѣлать новый шагъ въ самопознаніи и подвести общіе итоги своимъ опытнымъ свѣдѣніямъ. Въ этомъ отношеніи, историческая наука способна оказывать намъ большую услугу.

Мы не подраздѣляемъ въ своемъ журналѣ каждаго отдѣла на рубрики, по предметамъ отечественной и всеобщей исторіи, уже и потому, что у насъ всеобщая исторія займетъ главнымъ образомъ мѣсто на столько, на сколько она, такъ сказать, является сама второю отечественною исторіею, или, какъ выразился Жанъ-Батистъ Вико, говоря, что всеобщая исторія называется *всеобщею* потому, что она предполагаетъ во всѣхъ народахъ *общую* человѣческую природу. Нѣтъ такого великаго народа, который не считалъ бы человѣчества своею второю родиною; и чѣмъ выше предназначеніе какого-нибудь общества, тѣмъ родство его съ человѣчествомъ ближе и живѣе. Никто не имѣетъ притязанія считать, напримѣръ, христіанства явленіемъ, принадлежащимъ исключительно какому-нибудь одному изъ великихъ современныхъ народовъ; то, что называется классическою стороною въ настоящей европейской образованности также не есть исключительная принадлежность какой-нибудь новѣйшей европейской національности; феодализмъ, монархія, парламентаризмъ, цезаризмъ и многія другія явленія государственной жизни вытекаютъ скорѣе изъ общей природы всѣмъ народамъ, нежели изъ духа римскихъ учрежденій и древней германской образованности, ибо вліянію тѣхъ идей подчиняются не однѣ германскія и романскія, но и вообще всѣ народности. Выходя изъ такой точки зрѣнія, мы не отдѣляемъ у себя искусственно вопросовъ отечественной исторіи, въ собственномъ смыслѣ этого слова, и вопросовъ всеобщей исторіи, но въ послѣднихъ, какъ мы сказали выше, обратимъ преимущественное вниманіе на тѣ ея стороны, которыя дѣлаютъ всеобщую исторію родною всѣмъ образованнымъ народамъ, а слѣдовательно и намъ. Наконецъ, научные пріемы, разработка матеріаловъ, ихъ художественное воспроизведеніе, если бы и носили на себѣ извѣстные слѣды

національнаго характера, тѣмъ не менѣе они должны быть общи и для отечественной, и для всеобщей исторіи. А мы не можемъ не сознаться, что историческая наука сдѣлала во всѣхъ отношеніяхъ болѣе успѣха на западѣ, нежели у насъ; а потому знакомство съ историческими произведеніями западныхъ писателей необходимо для успѣховъ и отечественной исторіи. Имѣя въ виду это послѣднее обстоятельство, мы будемъ стараться вводить въ нашу литературу не только результаты новѣйшихъ трудовъ западныхъ ученыхъ, какъ то мы обѣщали выше, но обратимся иногда и къ прежнимъ произведеніямъ, которыя послужили основаніемъ новыхъ историческихъ школъ, и которыхъ извѣстность у насъ иногда ограничивается однимъ частымъ обращеніемъ въ обществѣ именъ ихъ основателей, хотя подробное и обстоятельное знакомство съ самымъ содержаніемъ и научными пріемами этихъ школъ далеко не соотвѣтствуетъ громкой извѣстности имени ихъ основателей.

Если русская исторія и вообще исторія славянъ будутъ у насъ отдѣлены отъ всеобщей, то только въ силу закона о раздѣленіи труда. Всѣмъ тѣмъ, что относится къ исторіи Россіи и исторіи славянъ вообще, будетъ завѣдывать нашъ постоянный сотрудникъ-учредитель, Н. И. КОСТОМАРОВЪ, при главномъ содѣйствіи котораго мы возобновляемъ нынѣ „Вѣстникъ Европы."

Причины, побудившія Редакцію ограничиться четырьмя книгами въ годъ, понятны сами собою: и новость дѣла, и самый его характеръ, требуютъ возможно болѣе продолжительныхъ сроковъ приготовленія. Но Редакція, желая имѣть время своимъ союзникомъ, разсчитываетъ еще болѣе на то, что наши ученые дѣятели по отдѣлу историко-политическихъ наукъ не оставятъ ея безъ своего содѣйствія, и своими трудами помогутъ придать новому журналу то научное значеніе, котораго онъ желалъ бы достигнуть, оставаясь вѣрнымъ выставленной имъ программы и вышеизложеннымъ убѣжденіямъ.

Издатель и отвѣтственный редакторъ

Спб. 1 декабря 1865. **М. Стасюлевичъ.**

Библіотека Ивана Александровича Вахромѣева Ярославль № 2204
Bayerische Staatsbibliothek München

49429/

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stasjulevič, Michail,

Opyt istoričeskago obzora glavnych sistem filosofii istorii M. Stasjulevič
a

Sanktpeterburg 1866

H.un. 720 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10034794-4